

حبيب الشاروني

الأستاذ القدوة في الزمن الضنين

في ذكراه السنوية الأولى

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية
قسم الفلسفة



تليفاكس: ٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ الإسكندرية

حبيب الشارونى
الأستاذ القُدْوَةُ فى الزمن الضنين

إشراف وتصدير

أ.د. أحمد محمود صبحى

أستاذ الفلسفة الإسلامية

بجامعة الإسكندرية

إعداد وتنفيذ

د. صفاء عبد السلام على جعفر

أستاذ مساعد الفلسفة الحديثة والمعاصرة

بجامعة الإسكندرية

٢٠٠٣ م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

الفهـرس

المدخـــل

جامعة الإسكندرية

كلية الآداب

السيرة الذاتية لأستاذنا الراحل

أولاً : بيانات شخصية :

- الاســـــم : أ.د . حبيب إسكندر الشاروبي
- تاريخ الميلاد : ١٩٢٤/١١/٣٠
- التخصص العام : الفلسفة
- التخصص الدقيق : الفلسفة الحديثة و لمعاصرة

- المؤهلات العلمية :

(١) الليسانس الخاص فى الآداب من قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية عام ١٩٥١ بتقدير عام جيد جداً .

(٢) الماجيستير فى الآداب من قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية بتقدير ممتاز عام ١٩٦٠ .

(٣) الدكتوراه فى الآداب من قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بكلية جامعة عين شمس بمرتبة الشرف الثانية عام ١٩٧١ .

ثانياً : التدرج الوظيفى :

(١) مدرس بوزارة التربية والتعليم من ١٩٥١/١١/١٨ وحتى ١٩٧٢/٥/١٦.

(٢) مدرس بكلية الآداب بجامعة القاهرة فرع الخرطوم اعتباراً من ١٩٧٢/٥/١٧

(٣) نقل إلى مثل الوظيفة بقسم الفلسـفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ١٩٧٦/١٠/١١ .

(٤) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية ١٩٧٧/٦/٢٩ وحتى ١٩٨٢/١٢/٢٧ .

(٥) أستاذ بقسم الفلسفة بآداب الإسكندرية من ١٩٨٢/١٢/٢٨.

الإعارات والإيفاد :

(١) إيفاد فى مهمة علمية إلى فرنسا فى ١٩٧٧/٨/٣ ولمدة ثلاثة شهور.

(٢) إشراف على تخصص الفلسفة بكلية التربية إعتباراً من ١٩٧٧/١٠/١.

(٣) إعارة من ١٩٧٨/١٠/٩ إلى جامعة فاس بالمغرب وعودة فى ١٩٨٢/٧/١٥.

(٤) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة صنعاء باليمن من ١٩٨٣/٩/١ إلى ١٩٨٦/٧/٢٠.

(٥) أستاذ غير متفرغ بكلية الآداب جامعة الإسكندرية من ١٩٨٦/١٠/١.

(٦) أستاذ متفرغ بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ١٩٩١/٦/٣٠.

ثالثاً : الإنتاج العلمى :

(١) الأبحاث :

(١) من الله إلى الإنسان ، (مجلة جامعة القاهرة بالخرطوم، العدد الرابع، ١٩٧٣) .

(٢) العلاقة بين الأنا والآخر فى فلسفة سارتر ، (مجلة جامعة القاهرة بالخرطوم، العدد الخامس ١٩٧٤) .

(٣) الاغتراب فى الذات، (مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، العدد الأول، إبريل/ مايو / يونيو ١٩٧٩.

(٤) فلسفة جان بول سارتر ، (مجلة عالم الفكر ، المجلد الثانى عشر، العدد الثانى، يوليو / أغسطس ، سبتمبر ١٩٨١)

(٥) أصول المنهج الفلسفى عند أفلوطين : المشكاة كتاب تذكارى لاسم الدكتور على سامى النشار، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥.

(٢) كتب علمية :

(١) بين برجسون وسارتر ، أزمة الحرية ، (دار المعارف بمصر ١٩٦٣).

(٢) فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية ، (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٤).

(٣) الوجود والجدل فى فلسفة سارتر ، (منشأو المعارف بالإسكندرية ١٩٧٧).

(٤) فلسفة فرنسيس بيكون ، (دار الثقافة ، الدار البيضاء ١٩٨١).

(٥) فلسفة مين دى بيران، (دار النشر المغربية، بالدار البيضاء ١٩٨٢).

(٦) فلسفة جان بول سارتر، (منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨٥).

(٧) العين والعقل لميرلو بونتى ، (منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٨٩).

(٨) محاورة "بارمنيدس" لأفلاطون (ترجمة - المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٩ العدد ٣٥٩) .

رابعاً : الرسائل العلمية والبحوث التى أشرف عليها :

(١) "نظرية العقل عند ابن رشد" ، رسالة ماجستير للطالب محمد المصباحى، نوقشت فى ٥ فبراير ١٩٨٢ بجامعة الرباط.

(٢) "مشكلة الألوهية عند كليمان السكندرى والقديس توما الإكوينى"، رسالة دكتوراه للطالب ميلاد زكى غالى ، نوقشت فى ١٩٨٩/٨/١٥ بالإسكندرية .

(٣) "نظرية الرؤية بين مالبرانش وباركلى" . رسالة ماجستير للطالبة سحر

إسماعيل دياب موسى، نوقشت فى ١٩٩٣/٩/٧ بآداب الإسكندرية.

(٤) "الفروض العلمية مع مناقشة موقف المعارضين لها من المعاصرين"، رسالة دكتوراه للطالب فايز يوسف محمد سكران، نوقشت فى ١٩٩٣/٩/١٣ بآداب الإسكندرية.

(٥) "الجدل بين الفلسفة والدين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر" ، رسالة دكتوراه للطالب حسانين عبد المالك حسانين، نوقشت فى ١٩٩٦/٨/٢٠ قسم الفلسفة بآداب الإسكندرية.

(٦) "التصورية الترنسندنتالية عند كل من كانط وهوسرل"، رسالة دكتوراه للطالبة منى محمود عثمان ، نوقشت فى ١٩٩٨/١١/٤ بآداب الإسكندرية.

(٧) "الكوجيتو الديكارتى : تطوراته وتأويلاته بعد ديكارت"، رسالة دكتوراه للطالبة سحر إسماعيل دياب موسى، نوقشت فى ١٩٩٩/٢/٢٥ بآداب الإسكندرية .

(٨) "الوجود الإنسانى بين الحرية والعبث عند جان بول سارتر وألبير كامى"، رسالة ماجستير للطالب محمد على خضر، نوقشت فى ١٩٩٩/١/٢٦ بآداب الإسكندرية .

(٩) "الله والطبيعة فى فلسفة إسبينوزا" ، رسالة دكتوراه للطالب محمد إبراهيم عبده عيسى ، لم تناقش بعد .

(١٠) "مفهوم العقل عند أفلوطين" ، مع ترجمة التساعية الخامسة، رسالة ماجستير للطالب وليد محمد ، لم تناقش بعد .

خامساً : الرسائل العلمية التى اشترك فى مناقشتها :

(١) "فلسفة الفكر الدينى بين السنوسى والمغيلى" ، رسالة ماجستير للطالب حمدان أحمد العلمى ، نوقشت فى مارس ١٩٨٠ بجامعة الرباط.

(٢) "مفهوم الزمن فى الفكر العربى" ، رسالة ماجستير للطالب أحمد

السطاتی، نوقشت فی ٧ نوفمبر ١٩٨٠، بجامعة الرباط.

(٣) "نشأة الفكر الفلسفی فی الأندلس (تمهید لدراسة العقلیة الإسلامیة فی المغرب) " ، رسالة ماجستیر للطالب محمد الوزاد، نوقشت فی ١٤ نوفمبر ١٩٨٠، بجامعة الرباط).

(٤) "سلامة موسی وإشكالیة النهضة" ، رسالة ماجستیر للطالب كمال عبد اللطیف ، نوقشت فی ١٧ إبریل ١٩٨١ بجامعة الرباط.

(٥) "وجود الله ورؤیته فی فلسفة أوریجین وأوغسطین"، رسالة ماجستیر للطالب میلاد زكی غالی، نوقشت فی ١٩٨٥/٨/٣١ .

(٦) "فینومینولوجیا وأنطولوجیا الوجود الحقیقی عند مارتن هیدجر"، رسالة دكتوراه للطالبة صفاء عبد السلام علی جعفر، نوقشت فی ١٩٩٣/١/١٠ بالإسكندریة .

(٧) "العقل والجدل عند هربرت ماركیوز"، رسالة ماجستیر للطالب محمود عثمان محمد ، نوقشت فی ١٩٩٣/٨/٣١.

(٨) "مشكلة الوجود فی میتافیزیقا هیدجر"، رسالة دكتوراه للطالب عبده كساب عبد القدوس، نوقشت فی ١٩٩٨/٦/١٣ بآداب الزقازیق.

(٩) "نظریة الفن عند موریس میرلو بونتی" ، رسالة دكتوراه للطالبة اعتماد السید ملیجی، نوقشت فی ١٩٩٩/٧/٢٥ بآداب الزقازیق.

(١٠) "مفهوم المادة بین ماركس وبرجسون"، رسالة ماجستیر للطالبة دعاء طه البیار ، نوقشت فی ٢٠٠٠/٦/٢٩.

تصدير ...

حبيب الشارونـى

أستاذ الفلسفة الوقور فى الزمن الضنـين

من الوفاء أن يكتب كل جيل من الأساتذة عن سـيرة مفكـر مـن أسـاتذتهم، فهذه سُنة طيبة تحمل معنى الوفاء من الطالب لأستاذه .

ولكن ذلك ليس كافياً؛ إذ ينبغى أن نعرض كذلك لفكـر المعـاصرين؛ حيـث نلتمس خصوبة الفكر فى اختلاف الرأى، وبخاصة فى مجـال الفلسـفة؛ فالفلاسـفة بخير ما اختلفوا ! فإن اتفقوا، فلا خير فيهم !

وبصدد العرض لتأريخ وفكر الزملاء هناك رأيان :

الأول: الكتابة عنهم بعد رحيلهم، حيث تكتمل السيرة؛ إذ قد يعـدّل المفكـر بعض أفكاره فى سنواته الأخيرة .

بينما يمثل الرأى الثانى قول الشاعر:

إنى أراك بعد الموت تذكرنى ∴ وفى حياتى مازودتنى زادا

وأنا من أصحاب الرأى الأول، فضلاً عن الأسباب السابقة، فإن الحرج يزول فى الكتابة الموضوعية عن المتوفى .

هذا ولى تجربة سابقة فى الكتابة عن أساتذتنا، يتبين لى منها أن لاقيمة لكتاب تذكارى تغلب عليه المقالات المهداة إلى المتوفى لاصلة لهـا بفكـره؛ ومـن ثـم فقـد حرصت فى كتابى هذا عن المرحوم الدكتور حبيب أن تـأتى جميع المقـالات عـن سيرته وفكره ليس غير، وليست الكتابة عن الزملاء مما تقتضيه الصحبـة فحسـب؛

وإنما النفع للطلاب والدارسين، والتعرف على فكر من نفتقدهم أو تغفلهم كتب الفلاسفة إلى جانب ذلك؛ فقد يكون من المعاصرين من عصر أعمق فكراً من السابقين، ولتحقيق هذه الفائدة فقد حرصت على أن يكتب كل باحث في أحد كتبه؛ بحيث يأتي الكتاب جامعاً لمحصلة فكر وآراء حبيب .

ولابد أن أنوه بالجهد الكبير للزميلة الدكتورة صفاء، سواء فى جمع المقالات، وفى الاتصال بمعارف ومحبى حبيب، أو فى متابعة المقالات فى المطبعة، أو فى الاتصال بدار النشر وبخاصة بعد أن وهن العظم منى ، واشتعل الرأس شيباً وعجزت عن عمل أو متابعة أى عمل؛ فالفضل فى ظهور هذا الكتاب بالصورة التى عليها إنما رجع إلى الدكتورة صفاء عبد السلام .

ولايفوتنى أن أشكر كل من أسهم فى هدا الكتاب بمقال سواء من الأساتذة الزملاء أو من طلابى، وعلى رأس الأساتذة أستاذنا الكبير محمود أمين العالم الذى أوحى لنا بذلك حين قام بتأبين كل من المرحومين الدكتور محمود رجب وحبيب الشارونى وذلك فى يوم الأحد الثالث من نوفمبر ٢٠٠٢ من أجل تخليد فكرهما.

كذلك لايفوتنى شكر الزميل الأستاذ الدكتور محمد قاسم الذى أسهم بإشراكى معه فى الإشراف على رسالة فى جامعة بيروت العربية فى تمويل هذا الكتاب .

مرة أخرى أرجو أن تستمر فكرة الكتب التذكارية ليس لما فيها من لمسة وفاء فحسب؛ وإنما لإثراء فكرنا العربى .

والله الموفق للصواب .

أ.د. أحمد صبحى

كلمة شكـر ..

.... يطيب لى أن أسجل شكرى وعرفانى للأستاذ الدكتـور / أحمـد محمـود صبحـى صـاحـب فكـرة إعـداد هـذا الكتـاب التذكـارى للأسـتاذ الراحـل حبيـب الشارونى، والمشرف على تنفيذه تخليداً وإحياءً لذكراه العطرة

ويشـرفنى أنـه قـد أسـند لشـخصى المتواضـع القيـام بهـذه المهمـة الجليلـة .. ولا يسعنى إلا أن أسأل ا لله تعالى أن أكون قد وُفقت فى إعداد وتنفيذ هذا العمـل بالصورة التى تليق بواحد من المفكرين النادرين فى زماننا ؛ ذلك الزمن الضنين ،

وا لله المـوفـــــق ،

د. صفاء عبد السلام

الإسكندرية فى

٢٥/٨/٢٠٠٣م

إلى أبى حبيب

عطاء فى محبة، وحنان فى غير ضعف

يا أغلى اسم نطقه لسانى، وأغلى اسم حُرمت منه، مهما قلت عنه فلن أوفيه حقه ، فقد كان مثالاً للأبوة الحقة بكل معانيها ، والحنان الفياض، والحب بأسمى معانيه.

كان مثالاً للإيثار والحب للآخرين، والتفانى فى خدمتهم، كان عطوفاً حنوناً، ومثالاً للتواضع والبساطة ، أحب الجميع فأحبوه.

ينسى نفسه فى سبيل خدمة الآخرين ، أيا كانوا صغاراً أم كباراً، ضعفاء أم أقوياء .

كان منصفاً للمظلومين على حساب نفسهْ ، كان محسناً باراً بالأهل والغرباء.

أما فى مجال العلم، فقد كان عالماً فذاً وأديباً وفيلسوفاً عظيماً يشهد بذلك كل زملائه وتلاميذه .

* * *

أهدى كلمتى هذه إلى من ربانى، وعلّمنى وهدانى إلى الطريق السوىّ، فقد كان أباً عطوفاً وصديقاً عزيزاً ومعلماً قديراً ، وقد عهدته سنداً وعوناً فى الشدائد، كان الله فى عوننا جميعاً من بعدك، وأعاهدك بأنه أكون جديرة بأبوتك طوال حياتى ، وأن أهتدى بهديك، وأن أقوم بتنشئة أطفالى على تنسم خطاك .

حنان حبيب الشارونى

المحور الأول

كلمات فى تأبين الأستاذ الراحل

(١) كلمات ألقيت فى حفل التأبين الذى أقامه المجلس الأعلى للثقافة فى الثالث من نوفمبر سنة ٢٠٠٢م .

(٢) كلمات محبى وأصدقاء الأستاذ الراحل من الأدباء والشعراء ، ومن ممثلى الجامعات المصرية .

(١) كلمات ألقيت فى حفل التأبين بالمجلس الأعلــى للثقافة فى الثالث من نوفمبر سنة ٢٠٠٢م .

(أ)

كلمة مقرر لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة

بقلم الأستاذ والمفكر الكبير

محمود أمين العالم

مقرر لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة

.. الزميلات والزملاء، الأخوات والأخوة.. الجمع الكريم :

.. ما أقسى الجرح على الجرح .. جرحان يتواليان على قلوبنا كأنهما على موعد. والحق أن كلا من العزيزين الفقيدين حبيب الشاروني، ومحمود رجب(*) كانا دائماً فى حياتهما المتبتلة، وإبداعهما، واهتماماتهما الفكرية، وأخلاقهما النادرة كانا على موعد ولقاء دائم فيما بينهما دون اتفاق شأن فراقهما عنا أخيراً؛ ولكنهما لم يكونا معنا على موعد بهذا الفراق القاسى، نحن، زملاءهما من أعضاء لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة .

كان أملنا كبيراً فى نهاية رحلة المرض والعذاب التى كانا فى معاناة منها بشجاعة وتفاؤل لا حد لهما .

أذكر أننى قلت مؤخراً للعزيز الأستاذ الدكتور حبيب:

"هناك إمكانية من السفر من أجل علاج أفضل بالخارج. فقال لى بابتسامته الوادعة الواثقة "لا بل العلاج أفضل فى مصر، فضلاً عن أنى أتقدم نحو الشفاء، لاتقلقوا.." ، وندعو له بالصحة والعافية، ويسعد ونسعد بصدور كتابه الأخير؛

(*) ألقيت هذه الكلمة فى حفل تأبين الأستاذين الكبيرين، حبيب الشاروني، ومحمود رجب – رحمهما الله– الذى أقيم بالمجلس الأعلى للثقافة –لجنة الفلسفة فى الثالث من نوفمبر سنة ٢٠٠٢م .

أقصد ترجمته المدققة الرائعة لمحاورة بارمنيدس لأفلاطون التى تُعد من أعْوَص وأعمق محاوراته، والتى تبرز الأهمية الكبرى لبارمنيدس فى بلورة الفكر المادى العلمى فى الفلسفة اليونانية القديمة، وفى امتداده بعد ذلك تاريخياً. ونزداد فرحاً مع صدور الكتاب بما نقرؤه فى ختام مقدمته بقوله بأنه "أرجأ التعليقات على النص المترجم إلى الكتاب الذى هو بصدد تحريره عن هذه المحاورة"، ونتوقع إضافة جليلة منه إلى معرفتنا بالفكر اليونانى القديم فى إمتداده التاريخى؛ ولكنه يغادرنا تاركاً هذه المهمة الجليلة لتلاميذه كأنها هى آخر سؤال فى درسه الفلسفى العميق لهم ولنا جميعاً .

وفى ندوة منذ بضع أسابيع فى المجلس الأعلى للثقافة هنا فى هذه القاعة كان الأستاذ الدكتور/ محمود رجب يجلس ملء العين والقلب والفكر بعد عودته من رحلة علاج ناجح فى الخارج، يجلس على رأس ندوة حول فقيدنا الكبير/ أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى لتقييم تحقيقاته، وترجماته، ودراساته، وإبداعاته ويحتدم الخلاف بين أعضاء المنصة نفسها التى يرأسها بحكمة المفكر، ورؤيته الرحبة والعميقة، وعذوبته الإنسانية، تضئ كلماتُه أوجَه الخلاف، وتضع يدَه على جوهر الحقيقة، وكان هذا هو الدرس الأخير القيم منهجياً، وفكرياً، وأخلاقياً الذى قدمه لتلاميذه ومحبيه .

ولاتمر أيام على غيابه حتى يغيب عنا كذلك الأستاذ الدكتور/ حبيب الشارونى، وهكذا فى أيام متقاربة كان الفقدُ الجرحُ المفاجئ الذى أحسسنا به غائراً قاسياً؛ على أنهما -كما قلت فى البداية- كانا كالعادة على موعد ولقاء بينهما دون اتفاق؛ فعلى تميز كلٍّ منهما برؤيته الفلسفية، كانا على لقاء وتقارب فكرى نادرين، كان كلاهما مؤرخاً للفلسفة الحديثة؛ ولكنهما ما كانا مجرد مؤرخَيْن للتضاريس الخارجية لمدارس الفكر الفلسفى المختلفة. حقاً، إن تأريخ الفكر الفلسفى هو نفسه فلسفة؛ ولكنهما كانا أعمق من هذه الحدود التأريخية للفلسفة، كانا يحرصان على التساؤل الخصب، واكتشاف الفروق والاختلافات

الدقيقة فضلاً عن الإضافة الفكرية الموحية .

لقد تمردا معاً على حدود الفكر الأرسطالى والديكارتى، وغاصا فى التجربة الحية الوجدانية للمدرسة الظاهراتية (الفينومينولوجية): مدرسة الأحاسيس والشعور والتجارب الباطنية، والقيم الروحية للسلوك على تنوعها؛ فيترجم "حبيب الشارونى" كتاب "العين والعقل" لموريس ميرلوبونتى، ويؤلف فى فلسفة مين دى بيران مع الصعوبة الشديدة للغاية فى الترجمة أو التأليف لهذين المفكرين ذوى التوجه الظاهراتى؛ ولكنه فى مقابل ذلك يحرص على الرؤية المتكاملة فيؤلف فى فلسفة "فرانسيس بيكون" ذات التوجه الواقعى التجريبى، أى الأورجانون الأستقرائى العلمى فى مواجهة الأورجانون الأرسطى القياسى، وهكذا يكون همُّ حبيب الشارونى التجربة الإنسانية فى تكاملها: فى ظاهريتها من ناحية، وفى علاقتها بالطبيعة للسيطرة عليها من ناحية أخرى .

ويكتب رسالته عن "سارتر" متابعاً ومتعمقاً لدراسته الظاهراتية فى فلسفة الوجودية؛ ولكنه لايلبث أن يقوم بدراسة أخرى يتابع فيها انتقال "سارتر" من الرؤية الوجودية فى كتابه "الوجود والعدم" إلى رؤية مناقضة فى كتابه "نقد العقل الجدلى" الذى ينتقل فيه من الفردية والذاتية الوجودية إلى تشابك الذوات والرؤية الجدلية التاريخية وإن تكن غير مادية .

ولهذا يتساءل حبيب الشارونى فى نهاية كتابه بعد دراسته لهذا التحول فى فلسفة سارتر "هل أراد سارتر أن يعيد للماركسية الحياة أم أن يفجرها من الداخل؟"

على أن الملاحظ أن حبيب الشارونى لايكتفى بالتأريخ، وإنما يمارس دائماً تساؤله النقدى الخصب ..

.. ومع محمود رجب ندخل كذلك فى العالم الظاهراتى بتفهم وعمق واتساع أفق؛ فلا يقف بنا كذلك عند التأريخ العام أو حتى التأريخ النقدى؛ بل يتجاوزهما إلى ما يمكن أن نَعُدَّه مغامرةَ التعميم الفلسفى أو التفلسف. قد نجد

التأريخ النقدى فى كتابه المبكر "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" الذى يهديه إلى الدكتور/ عبد الرحمن بدوى؛ على أننا نجد غلبة الجانب الفلسفى فى كتابه المبدع حقاً "فلسفة المرآة" الصادر فى عام ١٩٩٤م الذى يهديه إلى أستاذه: الأستاذ الدكتور/ فؤاد زكريا .

ولعل الاختلاف بين الإهدائين أن يحْملَ فى ذاته دلالةَ الجديد فى توجهه. وهذا الكتاب هو امتداد فى الحقيقة لكتاب سابق صدر فى عام سنة ١٩٨١م بعنوان "المرآة والفلسفة"، ونجد إمتداداً له بعد ذلك فى كتابه "مشكلات فلسفية" الصادر فى عام ٢٠٠١م، وكتاباته عن "المرآة"، وخاصة فى كتابه "فلسفة المرآة"، هى إعادة قراءة مبدعة لتاريخ الفلسفة خلال رمز المرآة ذات الدلالة المتنوعة طوال هذا التاريخ، ولعل الأهمية البالغة لهذا الكتاب ترجع إلى بلورته لنظرية ذات إمتداد تاريخى متنوع تتخذ من الفلسفات الشرقية الروحية جانباً مهماً فى تطبيقاتها، وبخاصة التوجهات الباطنية فى الفلسفة العربية الإسلامية من صوفية، وإشراقية .

ونستطيع بوجه عام أن نتبين أن هناك محورين أساسيين يبنى عليهما "محمود رجب" رؤيته وفلسفته"، هما "المرآة" و"الاغتراب"، وهما رمزان متداخلان عنده يستند إليهما فى صياغة رؤيته الفلسفية التاريخية العامة .

الزميلات والزملاء ..

هذه مجرد رؤية عامة خارجية لما أضافه كل من حبيب الشارونى ومحمود رجب من تساؤلات وجهود، ورؤى إلى اجتهاداتنا الفلسفية المصرية والعربية عامة..

وأتساءل فى النهاية.. ألا يمكن أن يدفعنا إحساسنا بجرح فقداننا لكل من حبيب الشارونى ومحمود رجب إلى واجب الاهتمام بجهودهما، والإنطلاق منها فى أبحاثنا ودراساتنا الجامعية، وغير الجامعية إلى آفاق أبعد، وأن نعمل على إعادة طبع أعمالهما طبعة موحدة، وأن نخصص جائزة باسمهما أو باسم الاتجاه الفكرى الذى اجتهدا وأبدعا فى تقديمه والإضافة إليه؟! ..

وأتساءل أخيراً: لماذا مع وجود أمثال حبيب الشاروني ومحمود رجب، وغيرهما من المفكرين المبدعين في مجال الفلسفة خاصة في بلادنا، وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور/ فؤاد زكريا -أطال الله عمره- لماذا مايزال الفكر الفلسفي في بلادنا هامشياً لا في حياتنا الثقافية العامة فحسب؛ بل أكاد أقول وفي جامعاتنا كذلك. ولست أتردد في القول إن نظم التعليم في بلادنا، ومناهج التربية، فضلاً عن التوجهات السائدة في إعلامنا المسموع والمرئي، فضلاً عن أوضاعنا المتخلفة عامة، هي المسئولة عن ذلك، وأننا نحتاج إلى مناقشة نقدية شاملة؟!

.. وهكذا أتمنى أن يصبح تأبيننا للمفكريْن العزيزيْن حبيب الشاروني ومحمود رجب نقطة إنطلاق لآفاق جديدة للعمل والفكر الفلسفي في بلادنا .

وعزاءً جميلاً في النهاية لأسرة الفقيديْن العزيزيْن، وللجنة الفلسفة في المجلس الأعلى للثقافة .

محمود أمين العالم

القاهرة–نوفمبر سنة ٢٠٠٢م

(ب)

حبيب الشارونى ... الصديق والإنسان

بقلم : أ. د/ مصطفى العبادى(*)

أستاذ الحضارة اليونانية والرومانية

بقسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

عرفت حبيب الشارونى منذ بداية حياتنا الجامعية بجامعة "فاروق" فى أكتوبر ١٩٤٧، رغم التحاقنا بقسمين مختلفين، حبيب فى قسم الفلسفة بينما إلتحقت أنا بقسم التاريخ. وساعد على تعارفنا وتقاربنا عدة عوامل، أولها أننى رغم اتجاهى لدراسة التاريخ، كانت تتجاذبنى ميول فلسفية وأدبية (وخاصة الشعر) وهما مجالان كانا يستأثران باهتمامات حبيب الشارونى كل الاستئثار. أضف إلى ذلك أن النام التعليمى فى كلية الآداب بالإسكندرية آنذاك كان يجمع بين طلاب السنة الأولى فى محاضرات اللغتين العربية والإنجليزية (أو الفرنسية) وكان قلة عدد الطلبة يسمح بهذا الجمع فى قاعة واحدة لا تكاد تتسع لأكثر من مائتين. أما بالنسبة لسائر المواد فكان يُسمح للطالب بدرجة من الاختيار من بين مواد الأقسام الأخرى. ولذلك قررتُ اختيار مادة الفلسفة اليونانية التى كان يحاضرها المرحوم يوسف كرم بقسم الفلسفة. لذلك سرعان ما توطدت الصلة بينى وبين زميلين بقسم الفلسفة هما حبيب الشارونى وفتح الله خليف.

(*) حصل الأستاذ الدكتور / مصطفى العبادى على الجوائز التالية :

- جائزة "كفافى" فى الدراسات اليونانية الكلاسيكية فى عام ١٩٩٧م .
- جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية فى عام ١٩٩٨م .
- جائزة "العالم المتميز لعام ٢٠٠٢" Distinguished Scholar of the year 2002 من جمعية "العلماء المصريين فى أمريكا".

عامل ثالث لابد من ذكره وهو جو الحياة الجامعية التى كنا نعيش فى ظلها، حياة مفعمة بالنشاط السياسى والثقافى فكان يسيطر ويحرك حياتنا السياسية قضيتان، وهما قضية استقلال الوطن وقضية فلسطين. وفى إطار هاتين القضتين، تتجاذبنا تيارات سياسية متعددة: التيار الشيوعى الماركسى، وتيار الإخوان المسلمين إلى جانب الأحزاب السياسية التى تجتهد فى استقطاب شباب الجامعة، ومن أنشطها حزب الوفد والحزب الوطنى وحزب مصر الفتاة الذى تحول إلى الحزب الاشتراكى. وكذلك الشأن بالنسبة للحياة الثقافية، فكانت قمة فى النشاط، جريدة الحائط مجلة طلابية مطبوعة، مسابقات فى القصة والشعر، مناظرات، وتمثيل. وكانت المبادرة عادة فى هذا كله من الطلاب فى تعاون أخوى مع الشباب من أعضاء هيئة التدريس .

وكم من الكتب تبادلنا قراءاتها، وكم من مقالات وقصائد حررنا ودبجنا فى مناخ تلك الحياة الجامعية المتأججة. وقد توثقت علاقتى بحبيب الشارونى بصفة خاصة بسبب اهتمامنا المشترك بالمسرح. كنت أنا قارئا ومشاهدا، ولكن ولع حبيب كان أشدّ وأقوى، فكان شغوفاً بممارسة التمثيل؛ ولو اتجه هذا الاتجاه فى مستقبل حياته العلمية، لربما تألق نجمه على نحو ما فعل الفنان محمود مرسى الذى تخرج فى قسم الفلسفة أيضاً بجامعة الإسكندرية. وكان حبيب يقتنى مجموعة ضخمة من روايات المسرح الفرنسى فى طبعات رخيصة، التى كانت متوفرة فى الإسكندرية فى ذلك الوقت فى مكتبة "أصدقاء الكتاب" بشارع النبى دانيال (Les Amis du livre) وفى غيرها للكتب المستعملة .

وبسبب هذا الاهتمام المشترك تمكننا من تكوين جمعية للتمثيل بالكلية بإمكانياتنا المحدودة. وكنا نقدم أعمالنا داخل بناء الكلية القديمة الذى كان من قبل مدرسة إيطالية، ولها صالة كبيرة (كانت فى الأصل كنيسة للمؤسسة) فحولنا هيكل الكنيسة إلى منصة مسرح ثبتنا عليها ستارة مسرح. وأذكر أننا اشتركنا فى ترجمة مسرحية لمارسيل بانيول Marcel Pagnol؛ كما قدمنا مسرحية بجماليون لتوفيق الحكيم. وقبل تقديمها عقدنا مقارنة بينها وبين مسرحية برنارد شو بنفس العنوان .

بسبب هذا النشاط المشترك كنا أحياناً ننصرف من الكلية سوياً ونستقل ترام الرمل، وينزل هو محطة بولكلى حيث تسكنُ اسرته، وأستمرأنا إلى لوران حيث سكنُ عائلتى . المسافة لاتزيد على ١٥ دقيقة، وما أكاد أن أدخل البيت حتى يكون هناك تليفون من حبيب، مما كان يثير ضحك أسرتى وسخريتهم، ويتساءلون هل من جديد خلال هذه الدقائق الخمس عشرة ؟

صفة أخرى جمعت بينى وبين الصديقين حبيب الشارونى، وفتح الله خليف، وهى أن كلاً منا تعلق بزميلة بالكلية، وتزوجنا ممن أحببنا بعد التخرج. فتزوج حبيب من مارجريت (قسم الفلسفة) الجالسة أمامنا، وتزوج فتح الله من برلنتى (أيضاً قسم الفلسفة)، وتزوجت أنا من عزة كرارة (قسم إنجليزى) الجالسة إلى جوار مارجريت. وكنا فى ذلك الوقت نكتم عواطفنا الشخصية ولانبوح بها، ولكنى عرفت ما كان من أمر حبيب، وعرف هو ما كان من أمرى. وحين رشحت بعد التخرج فى بعثة إلى جامعة كمبردج سنة ١٩٥٣، وكانت زميلتى عزة قد سبقت بعثتها إلى ذات الجامعة، ضحك حبيب وقال: "هانيالك يا عم بعثة ولقاء" وحدث فى صيف عام ١٩٥٣ أن سافرت للقاهرة أكثر من مرة لإتمام إجراءات السفر للبعثة. وطلب منى حبيب ذات مرة أن آخذ كتاباً منه إلى الدكتور توفيق الطويل استاذ الفلسفة بالإسكندرية حينذاك قبل إنتقاله إلى جامعة القاهرة. وكانت صلتنا به قوية، وكنا نتتبع كتاباته بشغف، فى "قصة الصراع بين الدين والعلم" وقصة الصراع بين روما وقرطاجنة .." وفى القاهرة قصدت مسكن الدكتور الطويل بالدقى حوالى الساعة الرابعة بعد الظهرة؛ ووجدت عنده المفكر الكبير زكى نجيب محمود، وأخبره توفيق الطويل أنى أستعد للسفر فى بعثة إلى جامعة كمبردج. فسألنى زكى نجيب محمود إذا كنت استمع إلى نصيحة؟ فقلت ما أحوجنى إلى النصيحة؟ وكنت أعرف أن زكى نجيب محمود له تجربة سابقة ببعثة علمية إلى جامعة لندن. فقال لى "أنصحك حين تستقل الباخرة (وكان السفر عادة بالباخرة فى ذلك الوقت)، وبعد أن تغادر الباخرة حدود ميناء الإسكندرية وتصبح فى عرض البحر الحر، أن تجمع كل ما هو شرقىّ فيك فى "بُؤجة" وتُحكم

رباطها، ثم تلقى بها فى البحر". عند ذلك قال توفيق الطويل "أعتقد أن لدى مصطفى من الرواسب والمخزون التراثى ما قد لايُمكنّه من العمل بنصيحتك"، ومع ذلك فقد كان لكلمات زكى نجيب محمود أثر عميق فى نفسى وتذكرتها فى مناسبات عديدة فى حياتى .

بعد ذلك تفرقتْ سبل حياتنا، فسافرت للدراسة بالخارج إلى أن عدت إلى جامعة الإسكندرية عام ١٩٦٠، وانخرط حبيب فى سلك التدريس فى التعليم العام، ولكنه لم يبتعد لحظة عن مواصلة البحث العلمى رغم "العقبات والمغامرات مبتدئاً بالتسجيل للماجيستير فى قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية ثم تحول عنها إلى جامعة عين شمس حتى حصل على الدكتوراه فى مرحلة متأخرة من الستينات، حينت تمكن من أن يلتحق بجامعة القاهرة -فرع الخرطوم، إلى أن أمكن أن يستقبله قسم الفلسفة بالإسكندرية ثانية قرب نهاية السبعينات. وطيلة هذه السنوات ونحن على صلة دائمةح وتزاور منتظم، دون أن يعكر صفو صداقتنا حادث أو خلاف فى رأى. أقرأ كل ما يكتب ونتحاور فيما يثير من قضايا ونتحمس ونختلف أحياناً، ولست هنا لأتناول كتابات حبيب وفكره الفلسفى، فغيرى من أهل التخصص أقدر منى على ذلك. ولكن يجب أن أقول من وجهة نظر تاريخية أن حبيب الشارونى شُغل فلسفياً بموضوعين أساسيين، وهما فلسفة فرانسيس بيكون وفلسفة جان بول سارتر. وكلاهما فى نظرى يمثل مرحلة متميزة من مراحل الإنتقال الفكرى والتاريخى .

فنجد فرانسيس بيكون (١٥٦٠-١٦٢٦) يمثل فترة التحول من العقلية التقليدية المحافظة التى سادت العصور الوسطى إلى الفكر الجديد وروح التغيير فى عصر النهضة فى الفلسفة الأوربية. فحرص على استيعاب القديم فى كتاب "حكمة القدماء" (De Sepientia veterum) ثم بشّر بعد ذلك بالأحياء العظيم (Instauratio Magna). كما عُنى عناية خاصة بقضية إصلاح العلوم بالطريقة الاستقرائية دون الطريقة القياسية، وكتب فى ١٦٠٥ "حول أهمية العلوم وتقدمها" .(De Dignitate et ailgmentis Scientiogum)؛ وفى عام ١٦٢٠

أصدر أهم أعماله وأخطرها بعنوان "العقل أو الإدراك الجديد" (Novum Organum). وفى كتابه "فلسفة فرانسيس بيكون (صدر بالمغرب ١٩٨١) يلخص حبيب الشارونى موقف بيكون فى عبارة بسيطة بالغة الدلالة بقوله ص:٧٥ "إن العقل عند بيكون ينبغى أن يبدأ بتطهير ذاته من الأوهام، وعندئذ يستطيع الإنسان أن يقبل على الطبيعة وقد خلا ذهنه من الأفكار السابقة، فيتمكن من تفسيرها والسيادة عليها" قرأت هذه العبارة من حبيب، وتذكرت نصيحة زكى نجيب محمود لى سنة ١٩٥٣ قبل سفرى فى البعثة إلى إنجلترا. وفى الواقع كان كثير منا فى منتصف القرن العشرين فى أعقاب الحرب العالمية الثانية يعانى موقف فرانسيس بيكون العقلى، من أجل التخلص من أنماط الفكر التقليدى ونجتهد فى أن نتلمس طريقنا نحو الإنطلاق إلى آفاق الفكر الحر والتغيير.

الموضوع الآخر الذى استأثر باهتمام حبيب الشارونى بدرجة قصوى هو فلسفة جان بول سارتر الذى أقبل عليه منذ شبابه فى مرحلة الماجيستير الأولى ثم واصل الانشغال به كثيراً، من سنوات عمره فيما بعد، كما يتمثل فى أعماله الثلاثة فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية" (١٩٧٤)، "الوجود والجدل فى فلسفة سارتر (١٩٧٧)، و"فلسفة جان بول سارتر" (١٩٨١) .

وأرى أن لهذا الاهتمام ما يبرره، بإعتبار أن سارتر يمثل فلسفة أزمة الفكر الأوربى، التى بدأت تتبلور مع تعقيدات الثلاثينات من القرن العشرين قبيل قيام الحرب العالمية الثانية، ثم إتضحت معالم أزمة الفكر الأوربى فى أعقاب تلك الحرب، حين شعرت أوربا بفقدان مركز القيادة والتوجيه فى العالم، وأدرك الأوربيون أن وضع السيادة والتفوق ينفلت وينساب من بين أصابع قبضتهم، وهم عاجزون عن وقف تيار التحول. فحاول حبيب الشارونى أن يبين دور سارتر المؤثر فى هذه الفترة من التحول التى عرفتها أوربا خلال الخمسينات والستينيات التى بلغت ذروتها فى أحداث ما عرف بثوة أو تمرد الطلبةن وما وركبها من مراجهة النفس بهدف التغلب على ظروف الأزمة الأروبية .

ومن أطرف المفارقات أن حبيب الشارونى -وهو فى مرحلة الماجستير ىف

خضم متابعته لأفكار سارتر وموقفه من الأزمة الأوربية- وجد نفسه يمتحن بأزمة شخصية وحى قدرته الفذة على السخرية المرّة مما يُلّم به من أقدار مؤلمة كل الألم. ذلك أنه حين أوشك على الانتهاء من إعداد رسالة الماجستير تحت إشراف الدكتور نجيب بلدى فى جامعة الإسكندرية فى نهاية الخمسينات، فوجئ بثورة عارمة من عميد الكلية بسبب نص مقتبس من أحد أعمال سارتر بعنوان: "ذهاب وعودة" (Aller et Retour)؛ وجاء فى هذا النص عبارة: "هذا الرجل الذى أدخلوه هذه القاعة هو طبيب قديم متخصص فى أمراض النساء فى مستشفيات باريس، وكان قد عمل أثناء حرب ١٩١٤ طبيباً بالجيش برتبة بكباشى، إنزع الطبيب وانزع البكباشى لايبقى شئ، إلا قليل من الماء القذر يسيل متدحرجاً من ثقب إناء يُفرغ" (فلسفة جان بول سارتر ص ٨١). وكان عدد من الوزراء - ومنهم وزير التعليم- فى ذلك الوقت من الضباط الأحرار برتبة بكباشى؛ وخشى عميد الكلية أن يلمح أحدٌ فى عبارة سارتر هذه إشارة إلى الوزير أو الوزراء، فبادر باتخاذ إجراء إلغاء تسجيل الرسالة بُرمّتها. ويشير حبيب الشارونى إلى هذه الحادثة فى مقدمة كتابه عن فلسفة سارتر، ويقول "هكذا كان على صاحب البحث أن يودع مُسْوَدّاته فى أدراج مكتبة، وأن يسقط من عمره هذه السنوات، وأن يستأنف الدراسة مع فلاسفة آخرين... ولم يستخرج مسوداته من مكتبة إلا بعد عشرين سنة .." .

ونزداد اقتراباً من فكر حبيب الشارونى حين أقدم على موضوع الماجستير "فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية" (١٩٧٤). فيصارحنا فى المقدمة "أنه كغيره من دارسى الفلسفة صاحب تجربة. وتجربته تعود به إلى سنوات إقباله على تعليم الفلسفة، وأحسّ أنه حائر بين وجهتين، هما التصورية التى تبدأ بالفكر أو النفس وتقف عنده وقد استبعدت الجسم واعتبرته مجرد تصورات وتقف عنده وقد استبعدت الجسم واعتبرته مجرد تصورات، والوجهة المادية التى أضافت القيمة الذاتية للمادة لا للفكر، واستبعدت النفس حين اعتبرتها مجرد فكرة طارئة على تغيرات الجسم. ولم تكن تلك الحيرة فلسفية بحتة؛ وإنما كانت حيرة تلتمس السبيل

إلى السيطرة على الجسد من أجل السيادة عليه.." وهو موقف وجودى، وسارترى فوق كل شئ، وهو وثيق الصلة بقيمة الحرية ومفهوم الإنسانية فى فلسفة سارتر، من حيث أن الوجود المادى للفرد فعل طبيعى، وأن على الفرد بإرادته الحرة إعادة إنشائه ليصبح إنساناً وجودياً حقاً. فالحرية عند سارتر وسيلة وغاية فى الوقت عينه ("الوجود والجدل فى فلسفة سارتر ص: ٦٥-٦٦) .

والذين عرفوا حبيب الشارونى عن قرب، يعرفون فهي هذا الجهاد النفسى الداخلى المتصل. ولذلك وجده كثيرون كتوماً. وقد كان كتوما بدرجة عالية، وكنت أعرف فيه هذه الصفة؛ ولا أضيق بها، وعلى العكس كانت مبعث إطمئنانى وثقتى حين نلتقى ونتحدث فى كل شئ، وفى أى شئ. وهنا تزول عن حبيب صفة الكتمان، ونتصارح بكل خاطرة تعنّ لنا من فكرة أو رأى فى قضية عامة أو موضوع شخصى. وكانت لقاءاتنا تكتمل عادة بحضور رفيق صداقتنا فتح الله خليف، الذى كان يضفى على محاوراتنا مزيد من الحيوية والحرارة، مع الصدق الكامل والصراحة التامة. وسوف تقترن شخصية حبيب الشارونى فى ذاكرتى دائماً بقول الشاعر القديم:

صدق لست بطلع بعضهم ∴ على سرّ بعضٍ غير أنى جماعها
لكل امرئ شِعْبٌ من القلب فارغٍ ∴ وموضع نجوى لأيُرام اطلاعها
يظلون شتى فى البلاد وسُرهم ∴ إلى صخرة أعيى الرجال انصداعها

رحم الله حبيب الشارونى صديقاً وإنساناً ومفكراً

مصطفى العبادى

٢٠٠٣/١/٣

(جـ)

حبيب الشارونى

... وداعاً[1]

أ.د أحمد محمود صبحى[*]

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب

جامعة الإسكندرية

ترجع معرفتى بالدكتور حبيب إسكندر الشارونى إلى أكثر من نصف قرن، فقد تخرجنا فى قسم الفلسفة بآداب الإسكندرية، كنت قد سبقته فى التخرج، فأنا خريج عام ١٩٤٩ وتخرج هو عام ١٩٥١، ولكن قلة أعداد الخريجين آنذاك أتاحت لنا فرصة التعرف والتعارف، إذ كانت دفعتى مكونة من تسعة طلاب وطالبة واحدة، بينما كانت دفعته تزيد على ذلك قليلاً .

وقد فرقت بيننا الأيان بعد التخرج باختلاف مكان العمل وبخاصة فى المرحلة التى عمل فيها كل منا فى التعليم العام، وهى مرحلة طويلة نسبياً، إذ مكثت فيه سبعة عشرة عاما بينما مكث هو فيه أكثر من عشرين عاماً (من ١٩٥١ إلى ١٩٧٢) .

على أن التقارب بيننا لم يكن يرجع إلى مجرد التخرج فى قسم الفلسفة، ولا حتى الحى الواحد الذى نشأنا فيه –حى محرم بك بالإسكندرية– وإنما جمعتنا القيم والمبادئ– ولا أزكى نفسى– القيم الجامعية الأصيلة، ولم يفرق الدين بين تفكيرنا،

---

(١) ألقيت هذه الكلمة فى حفل التأبين الذى أقامه المجلس الأعلى للثقافة – لجنة الفلسفة المشار إليها سابقاً، وألقاها أشرف منصور المدرس المساعد بالقسم .

(*) حصل الأستاذ الدكتور / أحمد صبحى على جائزة الجامعة التشجيعية عن كتابه "فى فلسفة التاريخ" فى عام ١٩٧٦ م .

إذ الدين لله والقيم للجميع .

كذلك ولم يفرق بيننا التخصص، أنا فى الفلسفة الإسلامية وهو فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وما ترتب على ذلك من اختلاف الأستاذ المشرف على كل منا فى مرحلتى الماجستير والدكتوراه، فمشرفى هو الدكتور على سامى النشار، ومشرفه هو الدكتور نجيب بلدى فى الماجستير، ثم الدكتور عبد الرحمن بدوى فى الدكتوراه، فإنه جمع بيننا اللقاء فى أخريات حياة كل منا منذ عام ١٩٩٥ بعد أن عينت أستاذا غير متفرغ وعين هو أستاذاً متفرغاً منذ ١٩٩١/٦/٣٠ .

١) من الاغتراب إلى الشعور بالاضطهاد:

لاتكشف سيرته الذاتية عن شخصيته، وإنما مجرد التدرج الوظيفى، وإن كان يبين منها فجوات أو سنوات طوال من التوقف فى مسيرته العلمية تقتضى تفسيراً؛ فهو قد حصل على درجة الماجيستير عام ١٩٦٠، أى بعد تسعة أعوام من حصوله على درجة الليسانس، ثم حصوله على درجة الدكتوراه من جامعة عين شمس وليس من جامعة الإسكندرية عام ١٩٧١، أى بعد أحد عشر عاماً من الماجستير، ولم يكن ذلك تقصير منه .

فكان أستاذه الدكتور نجيب بلدى قد أعير إلى جامعة الرباط بالمغرب، وتتوتر العلاقات بين المغرب والجزائر لسبب سياسى، وينحاز عبد الناصر انحيازاً تاماً إلى الجزائر إلى حد أن يأمر بعودة جميع العاملين من المصريين على الفور، ويطلب المستشار العسكرى -وليس الثقافى- من نجيب بلدى وغيره من الأساتذة ومدرسى التعليم العام بترك أعمالهم، ويرفض نجيب بلدى، إذ كان خلال العام الدراسى، فى شهر فبراير عام ١٩٦٢، تقديراً منه لمسئوليته العلمية امام طلابه. ويصدر الحكم العسكرى بإسقاط الجنسية المصرية عنه مع تجميد مرتبه وإيداعاته فى بنوك مصر. وفى رحلة له من المغرب إلى فرنسا يقع له حادث مرور تكون فيه منيته، وتلك هى الطامة الكبرى فى المسيرة الأكاديمية للدكتور حبيب .

وأردا أن يتحول الإشراف إلى الأستاذ الدكتور ثابت الفندى، ولكن

الدسائس فعلت فعلها من أقرب صديق لحبيب، (فيه الخستان حسب تعبير المناطقة العرب)(*) قبطـى وشـيوعى!! ويفقـد الدكتـور حبيـب الأمـل تماماً فـى التسـجيل للدكتوراه بجامعة الإسكندرية .

ولكن النفوس الكبيرة لاتحطمها الدسائس، وإنما تزيد إصرار، أو حسب تعبير نيتشه فإنه ما لايقتلنى يزيدنى قوة، فكأنه من مزايـا المصـائب The Virtues of Adversities أن تحول حبيب تحولاً جذرياً إلى مجال بعيد كل البعد عـن الفلسـفة، إذ تفرغ تماماً لترجمة قاموس قبطى عربى .

وفى رأيى أن حبيب الشارونى قد خلد اسمه على مدى التاريخ بهذا المعجـم، بأكثر مما خلده بجميع مؤلفاته فى الفلسفة الحديثة والمعـاصرة، لاقدحـا فـى أصالتـه الفلسفية، وإنما لأن ما ألفه فيها قد نجـده عنـد أسـاتذة الفلسـفة المتخصصـين، أمـا المعجم فإنه يهم كل الأقباط فى مصر وغيرها، فضلاً عن أن مقارناته بـين القبطيـة والهيروغلوفية تجعله موضع اهتمام علماء المصريات .

على أن عشق الفلسفة ظل يجرى فى عروقه، مما دفعه إلى أن يسـجل رسـالته للدكتوراه وعنوانها "فكرة الجســم فـى الفلسـفة الوجوديـة" تحـت إشـراف أسـتاذ أساتذة الفلسفة فى مصر والعالم العربى: الدكتور عبد الرحمـن بـدوى فـى جامعـة عين الشمس عام ١٩٧١، وكان عمره قد جاوز الخامسـة والأربعـين. إنمـا الإرادة الحديدية والعزيمة التى لاتلين ولاينال منهـا كيـد الكـائدين ولا دسـائس الحـاقدين. وإن أورثـه هـذا شـعوراً بالاضطهـاد الــذى لايشــين المضطهَديـن ولكنــه يديـن المضطهِدين .

على أن شعوره بالاضطهاد لم ينعكس إطلاقاً -بعد أن أصبـح أسـتاذا- علـى تقييمه لأعمال طلابه، بل على العكـس فقـد كـان يقـرب إليـه النـابغين مـن طلبـة الدراسات العليا ومن المعيدين والمدرسين المسـاعدين، يفيـض عليهـم بعلمـه ويعـير

(*) يطلق تعبير الخستين عندهم على القضيتين الجزئية والسالبة، الجزئية لأنه لاعلـم إلا بـالكلى عنـد أرسطو، والسالبة لأنها تفيد علما من الدرجة الثانية لا الأولى .

بعضهم كتبه في حماس منقطع النظير .

ومع أنه لم يحصل على حد علمي على جائزة علمية في نطاق الفلسفة على مدى حياته الخصبة فإن له الفضل في حصول الآخرين من النابغين على جوائز التفوق، كما لو كانوا أبناءه أو بناته، بل ويدفع الاضطهاد عن من يتعرضون له من بني ملتهم والمخالفين له في المعتقد. إنها بحق أخلاق علماء .

وشعر الدكتور ثابت الفندى في أخريات حياته بالخطأ في حق حبيب، وفجأة وبدون مناسبة ولم نكن نتحدث عن حبيب قال لى: إن الله سيحاسبنى على ما كان منى في حق حبيب، وشعرت أنى مكلف بتبليغ رسالة اعتذار .

وبعد وفاة ثابت الفندى قلت لحبيب: إن لى عندك طلباً، قال ما هو؟ قلت: أن تسامح ثابت الفندى، وكنت أتوقع منه أن يتحلى بالأخلاق التى وصى بها السيد المسيح: أحسنوا إلى مبغضيكم، ولكنه سكت ولم يرد، وشعرت أنه ما زال في النفس بقية من المرارة، رحم الله الإثنين .

ولم ينعكس شعوره بالاضطهاد على نفسه في شئ إلا على إفراطه في التدخين على نحو أصابه في أخريات حياته بداء عضال في صدره كان فيه منيته.

ومعذرة أيها الصديق إن حال ضعفى دون أن أشيعك إلى مثواك الأخير: وأنتم السابقون وإنا لله وإنا إليه راجعون .

جوانب من شخصيته:

أ) ثناؤه على الملك فاروق:

يحتفظ الدكتور حبيب في غرفة مكتبة بصورة متوسطة الحجم للملك فاروق بالروب الجامعى، فلما سألته أجاب:

١-أنه أول -وآخر- ملك من الأسرة العلوية يجعل الحديث في البلاط الملكى باللغة العربية، وقد كانت اللغة التركية أو الفرنسية هى المتداولة لدى من قبله.

٢- أنه كان لايشرب الخمر، بل كان يكرهها. غير أن عيبه كان لعب الميسر. فإن

كان غريمه فى اللعب مصرياً كان الأخير يتظاهر فى حضرة الملك بالهزيمة، مع انه كان يهزم إن كان غريمه أجنبياً .

٣- أنه كان كثيراً ما يجوب أنحاء القصر وبساتينه، ويفاجئ العاملين فيه يشاركهم السمار فى الحديث وربما الطعام .

ويبدو أن والد حبيب -مع انه فيما أعلم كان يعمل فى مجال التعليم- كان على صلة وثيقة ببعض كبار رجال البلاط مما أتاح لحبيب فى طفولته وربما شبابه أن يجوب أنحاء قصر المنتزة .

وأضيف أنا أنه إذا كانت حركة الجيش فى يوليو ١٩٥٢ ثورة بيضاء فالفضل فى ذلك راجع إلى الملك فاروق لا العسكر، وإلا فإنه لو كان قد أمر الحرس الملكى بالدفاع عنه وعن ملكه لكانت حمراء من دماء الفريقين ولكنه آثر السلامة للجميع .

ب- والمصحف على مكتبه :

وقد سأله أحد الزملاء عن ذلك فأجاب: لأتقن اللغة العربية، وقد كان يتقنها بالفعل إلى حد التنقيب عن المعانى والمتشابهات التى قد تختلط على الكثيرين، من ذلك تساؤله عن الفرق بين الرُوح بضم الراء والرَوح بفتحها، ثم أجاب عن ذلك بما ورد فى القرآن الكريم على لسان يعقوب فى سورة يوسف: ﴿يا بنى اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه ولاتيأسوا من رَوح الله إنه لاييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾[1] فالروح هنا بمعنى الفرج أو الرحمة ، بينما بضم الراء تعنى الروح التى تقابل الجسد .

ومن ثم تجد لغته العربية سليمة، ولاتجد فى أى كتاب من كتبه خطأ لغوياً أو نحوياً، وإذا استغلقت عليه مشكلة لغوية أو نحوية اتصل بأستاذ اللغة الضليع الدكتور عبده الراجحى، ومن ثم توطدت العلاقة بينهما .

---

(١) سورة يوسف، آية ٨٧ .

جـ- وحوار دينى :

سألنى: هل حقيقة لايجوز المرور أمام المصلى فى الإسلام؟ ويبدو أنه كانت له تجربة حين حاول دخول إحدى غرف القسم وفيها زميل يصلى، فأجبته بالإيجاب، فقال: مع أن الإسلام فى رأيى هو من أكثر الأديان عقلانية، فقلت له: إن الدين الوحيد الذى يخلو من الغيبيات هو الدين الطبيعى Deism، ومن ثم لاتجد له أتباعاً خارج نطاق القائلين به من الفلاسفة .

وبعد، أمران يحيرانى بصدد شخصية حبيب: الأول صداقته لشخص لايدانيه خلقاً ولاعلماً ، والثانى ضعف هذه الإرادة الحديدية أمام السيجارة .

وفى آخر مكالمة تليفونية لى قبل وفاته بأيام معدودات طلبت منه أن يحضر مناقشة رسالة دعاء عبد النظير المعيدة بالقسم، ليلقى صديقه الدكتور مراد وهبه ولأسلمه صورة من مقال فى جريدة الوفد للدكتور إمام عبد الفتاح فى رثاء المرحومك الدكتور محمود رجب، فقال: لا أظن أنى مستطيع، لقد كان هؤلاء أئمة، وكرر اللفظ: لن يعوضوا ولن تجد لهم نظيرا .

وفاضت روحه فى يوم الجمعة ٤ أكتوبر، رحمه الله .

وإنا لله وإنا إليه راجعون .

أ.د. أحمد صبحى

(د)

فى ذكـرى

حبيب الشارونى (١٩٢٤-٢٠٠٢)(*)

بقلم : أ.د. محمد على الكردى(**)

أستاذ الحضارة الفرنسية بكلية الآداب

جامعة الإسكندرية

خُلق الناسُ للبقـــاء، فضلَّــتْ أمةٌ يَحْسَبونَهـــمْ للنفـــادِ

أبو العلاء المعرى

لعل أولَّ ما يُدركه المتأمل فى الحياة، هـو أن الإنسـان يبقـى بأعمالـه ويَخْلُدُ بذكـراه الطيبـة؛ وإذا كـان المفكـر هـو الإنسـان بمعنـاه الأعمـق والأشمـل، فهـو – لاشك– يَخْلُدُ بعطائه الفكرى وبكل ما يقدمه مـن إشـراقات تُنير طريـق البشـرية وتفتح أمامها آفاقاً لاتنتهى من الرؤى والأفكار، بل والتساؤلات التـى هـو جوهـر الفكر الفلسفى وغايتـه. ولعـل المتـأمل لحيـاة الشـارونى ولكتاباتـه الفلسـفية التـى ارتكزت فى مُعظمها علـى **"الفينومينولوجيـا"** وتجلياتهـا سـواء عـبر دراسـاته عـن **"فلسفة جان– بول سارتر"**(١) أو **"فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية"**(٢)، وهو الأمر الذى سمح له، ربما لأول مرة فى الفكر الفلسفى المصرى أو العربى، بإفسـاح مجالٍ كبير لمفاهيم وتصورات "موريس ميرلو -بونتـى" عـن عـالم الجسـم وعلاقتـه بالآخر، وهو فيلسوف -كما تعرفون- لايقل أهمية عن نظيره وخصمه "سـارتر"،

(*) ألقى هذه الكلمة أشرف منصور المدرس المساعد بالقسم فى حفل التأبين المشار إليه .

(**) حصل الأستاذ الدكتور / محمد على الكردى علـى دكتـوراه الدولـة مـن فرنسـا فـى الحضـارة الفرنسية فى عام ١٩٧٠ م .

(١) د.حبيب الشارونى، فلسفة جان بول سارتر . منشأة المعارف، الإسكندرية، بدون تاريخ .

(٢) د.حبيب الشارونى، فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية. مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٤ .

وإن لم ينل من الشهرة وذيوع الصيت ما ناله صاحب كتاب **"الوجود والعدم"** .

لقد عَرَفْتُ الشاروني ليس فحسب دارساً مرموقاً للفكر الوجودى وما يقوم عليه من أسس فينومينولوجية راسخة، وإنما مؤمناً به أيضاً إيماناً لايختلف عن إيمانه بالفلسفة الأولى باعتبارها رؤية جذرية للوجود وتأكيداً لايكِلُّ لمعنى الإنسانية فيما تقوم عليه من مبادئ الحرية والإرادة وقيم المشاركة والتضامن، التى هى أفق **"العلاقات عبر الذاتية"** بل والقبلية التى يُقيم عليها "هوسرل" مفهومه **"للذاتية الترنسندنتالية"** .

إن درس "سارتر" يُتيح للشاروني تأكيد الوعى الإنسانى بما هو "وجود- لذاته" أمام العالم بما هو "وجود -فى- ذاته"؛ وهو وعىٌ لايتأكد إلا على أساس من الحرية، التى هى قدرُ الإنسان قبل أن تكون مجرد اختيار له، ومن الإرادة المبدعة، الأمر الذى يسمح له بتحويل العالم من كينونةٍ صماء لاهدف لها إلى عالمٍ قابلٍ للفهم وتحقيق المعنى والتعايش والحوار الحقيقى بين الأنا والآخر ولكنْ بعد تجاوز موضوعية الأجساد وإمكانية تصادمها بواسطة بناء وتوثيق العلاقات "البين ذاتية". وليس من شك فى أن هذه الرؤية الوجودية الأولية هى التى تتيح لنا تجاوز الثنائية المتعارضة التى شطرت الفكر البشرى إلى رؤيتين متنافرتين لاسبيل إلى التقائهما: الرؤية المادية من جهة، والرؤية المثالية من جهة أخرى. فالمادية ترد الإنسان إلى مكوناته الفيزيقية البحتة وتجعل من الفكر مجرد إنعكاس آلىٍ لوظائفه الفزيولوجية والعصبية؛ والمثالية تفصل بين روحه وجسده وتجعله مجرد صورة وهمية لنفسه أو مجرد ظل لأنوار لايستطيع بلوغها إلا بعد موته وفنائه .

لقد استطاعت الوجودية، عبر فكر "سارتر" و"ميرلو-بونتى" أن ترد الاعتبار إلى الجسم بعد أن فصلت بينه وبين الشعور بالفلسفات الثنائية السابقة فالجسم ليس بآلة، كما ذهب الطبيب **"دى لامترى"** وليس بسجن للنفس، كما يؤكد الفكر العربى الموروث، أى كما عبَّر عنه أبو العلاء فى هذه الصورة المدهشة والمؤلمة على حد سواء:

أرانى فى الثلاثة من سجونى فلاتَسَلْ عن الخبر النبيثِ
لفقدى ناظرَىْ ولزوم بيتى وكون النفس فى الجسم الخبيثِ

وإنما هو واسطتنا فى هذه الحياة ومدخلنا إليها.

يقول الشارونى: "نحن نلقى هذا الآخر حين نعود إلى تجربة الجسم من حيث هو حركة نحو العالم، وباعتباره القوة الفاعلة التى أحصل خلالها على هذا العالم. فإذا عانيت هذه التجربة وتبينت التلازم بين وعى وجسمى والعالم، تبينت بالمثل أن جسم الآخر حاصل على وعي أو أن الآخر له جسم خاص يماثل جسمى ويحمل مثله الوجود"(١).

إن الجسم، مثل بقية الموجودات التى تنبثق على أفق الوجود البشرى، مشبع بالدلالات والمعانى؛ كما أنه نتاج لثقافة متفردة، وإن كان تفردها لايكتسب معناه إلا عبر لغة تقوم على التماثل والاختلاف مع الثقافات الأخرى المعاصرة أو السابقة عليها تاريخياً. والتاريخ بدوره، إذا نظرنا إليه هو أيضاً من المنظور الفينومينولوجى؛ أى منظور الحياة والتجربة المعيشة، لايشكل مجرد قالب زمنى تفرضه علاقات القوى السائدة، فهو فى جوهره، مجموعة الفرص التى يتجلىَّ من خلالها الوعى البشرى، ولايكتسب معناه إلا إنطلاقاً من الحاضر فى انفتاحه على بعده الماضى من جهة، وفى انفتاحه من جهة أخرى على عالم الاحتمالات الممكنة التى يتشكل منها المستقبل .

إن التجربة الوجودية هى تجربة التفلسف نفسه، التفلسف باعتباره فكراً مفتوحاً على كل نتاجات العلوم والمعارف البشرية، ولكنْ عبر ارتباطها بالغايات والأهداف التى تشكل لُحمة الحياة؛ هذه الحياة التى لاتقوم ولاترقى إلا بأخذ الآخر فى الاعتبار، وإلا بإدراك الأنا عبر النحن .

لقد حاول حبيب الشارونى أن يؤكد كل هذ القيم فى أعماله الفلسفية، وفى ترجماته لميرلو بونتى وسارتر، وفى سلوكه أيضاً وعلاقاته بزملائه وتلاميذه؛

(١) المرجع نفسه، ص: ١٣٤-١٣٥ .

فلقد عرفته دائماً صادقاً مخلصاً فى علمه، أميناً مع نفسه، حريصاً على تطابق أفعاله وسلوكه مع رؤيته الفلسفية للحياة والوجود. ولعلَّ ذلك ما أكدَّه لى نفوره من التيارات الجديدة مثل البنيوية والتفكيكية التى كان يعتبرها غريبة على الفكر الفلسفى الأصيل، هذا الفكر الذى يؤكد على وحدة الوجود البشرى وعلى ترسيخ قيمه الواجبة الوجود التى يعدها سنده الوحيد فى التوجه نحو مستقبل أفضل .

أ.د. محمد على الكردى

٣ نوفمبر ٢٠٠٢ .

(هـ)

الدكتور حبيب ....

" الأنبل " فى زمن التعاسة !

د. صفاء عبد السلام على جعفر

أستاذ مساعد بقسم الفلسفة - كلية الآداب

جامعة الإسكندرية

.. عندما نفقدُ شخصاً عزيزاً نَعْرِفُ أن خسارَتنا كبيرة ...

أما عندما نفقدُ مع ذلك الشخص معانٍ عظيمة، فنفقد المعنى الحقيقى للأستاذ، والقيمة القصوى للتفانى، نعرفُ ؟أنَّ خسارَتنا فادحة... غريبٌ أمر هذه الحياة، نحيا فيها مغتربين، وقد نلتقى بمن يمكننا أن نتحدث معه لغةً واحدةً بيُسْر، وبلاتصنع، فإذا بنا حتماً نعودُ غرباء موتاً أو رحيلاً أو صراعاً عبيثاً !

إنه الأستاذ الدكتور/ حبيب الشارونى رحمه الله ..

... عَرِفْتهُ أستاذاً نبيلاً حينما أصبحَ النُبل كلمةً نادرةً فى قاموسِ الحياة ..

... وعَرِفْتهُ "إنساناً متفانياً" فى كلِّ نصيحةٍ أسداها مخلصاً لى..

... عَرِفْتهُ صلبا "يتحملُ الألَم فى صمتْ، فإذا ما اشتدت المعاناه انسحب فى هدوء وإباء لايعرفُ الشكوى .

... عَرِفْت من خلالِه أن "الإنسان موقفْ"، وقد شاء القدرُ أن تجمعنى به عدةُ مواقفٍ، كان فيها دوماً الأستاذ العظيم الذى لايحيد عن مبادئه مهما كلّفه الأمر ...

.. فى بداية عهدى به أستاذاً فى القسم كان متوحداً، منفرداً يشعرك دوماً

بأنه قيمةٌ فى حدِّ ذاتِه، فإذا ما دنوْتَ منه تسألَه تفسيراً أو شرحاً لأمرٍ ما، أدهشك بفيض نُبْلِه، وكَرَمِ خُلُقِه، ولايتوانى عنْ تشجيعك، ورفع قدرك إذا رأى فيك ما يستحقُ ذلك ..

... ثم عَرِفْتهُ "أستاذاً عظيماً" فى مناقشتى لرسالة الدكتوراة، فلم يضنَّ علىَّ بتشجيع أو إسداء نصح، وكنت فى ذلك شأنى شأن أى طالب علم يقفُ عند بوابة المعرفة الهائلة، ويود لو أن ينهلَ من بحرِ المعرفة القدرَ اليسيرْ .

ولم يكفُ طوالَ سنواتِ عملى بالتدريس بعد ذلك عن تشجيعى ودفعى إلى الأمام .

... ثم عَرِفْتهُ "متفانياً" فى الحق يدافعُ عنه بإصرار لايحيد، فلما نما إلى علمِه بأن رسالتى للدكتوراه تتعثرُ فى النشر لأعوامٍ أربعة، نصحنى باللجوء إلى دارٍ نشرٍ أخرى معروفة بالإسكندرية، وأوصى صاحبَ هذه الدار بألا تُحذف منها كلمةً واحدة، وتحققَ ما أراد فى خلال أسبوعين فقط بعد أن انتظرتَ طيلة هذه الأعوام يملؤنى الشعورُ باليأس والحسرة لعدم تمكنى من تدريس ما أحبه، وكانت لحظة مولدِ الكتاب لحظة فرح حقيقى نادرْ تشبه الومضةَ أو الخفقةَ التى تشعرُك بأنك لم تزل إنساناً...

... وعَرِفْتهُ أباً كريماً " عندما أخبرنى منذ أعوام قليلة عن موضوع محاضرة عن الفيلسوف نيتشه هنا فى قائمة المجلس هذه وهو يعرفُ مدى ولعى بهذا الفيلسوف... وسألنى إن كنتُ أحبُ المشاركة، فرحبتُ على الفَورْ، وشعرتُ حينئذٍ أن أبوابَ عالمٍ جديد تنفتح، وتشعرُنى بأن سنواتِ المحنة لابدَّ لها من نهاية .

ثم شاركتُ بفضله أيضاً فى نفس العام فى محاضرة عن الفيلسوف هايدجر، فرحبت ، وقد بدا عالمُ الحلمِ قريباً أكادُ ألْمَسه بيداى .

... وعَرِفْتهُ "أباً" بكل ما تحمل الأبوة من معانٍ نادرة، و"أستاذاً" بكل ما فى تلك الكلمة من تفانٍ وإخلاص، وإنساناً نبيلاً عزَّ فيه النبل، يذكرُك -دوماً-

بعصر الفروسية الذى ولى وأدبر إلا يسيراً ..

.. خسارتى فيه "أباً" و"أستاذاً"، و"إنساناً نبيلاً" فادحة، لايواسينى فى ذلك إلا أننى أسيرُ على الدرب الشاق أحياناً فى خطواتٍ بطيئة حزينة، وأحياناً أخرى فى أملٍ يخفقُ بما أهدانى من معانٍ خالدة ..

رَحِم الله الاستاذ حبيب الشارونى ، وألهم أسرته الصَبر والسلوانْ .

د. صفاء عبد السلام

(٢) كلمات محبي وأصدقاء الأستاذ الراحل من الأدباء والشعراء .

(١)

حبيب حاضر دائماً لايغيب

إدوارد الخراط(*)

تمضى سفينة العمر، على أمواج السنين الساجية أو العاتية، عبر موانئ تختارها أو تضطر اضطراراً إلى الرسوّ بها، حتى تصل إلى مرساها الأخير .

على أمواج الذكريات المضطربة يطوف بى مشهدٌ لا أنساه، فى شتاء إسكندرانىّ عاصف، ألمت، فى بولكلى ببيتٍ هادئ مكنون، زرت فيه حبيب الشارونى، هل كان ذلك فى الأربعينيات المتأخرة من القرن الماضى؟ أم بعدها بقليل؟

دفء اللقاء ، بعد عصف الرياح وصخب البحر .

وما أكثر -وما أعز- اللقاءات الدافئة بعدْ ذلك وعلى طول السنوات، بين حبيب الشارونى الصديق وزميل رحلة العمر، والفقيد توأم الروح فتح الله خليف، والعزيز الدمث الصلب حلمى يوسف أمدّ الله فى عمره، وكات هذه السطور الذى يزداد حسه بوطأة فقدان صحبة الصداقة، يوماً بعد يوم .

وما أكثر ما اختلفنا فى رؤية الأمور، وإن كنا نتفق جميعاً اتفاقاً حميماً على محبةٍ يظل يندى لها القلب، حتى المرسى الأخير. كنت- ولعلنى مازلت إلى حدٍ ما- متمرداً، ثائراً على أوضاعٍ كثيرة مكرّسة ومقبولة وسائغة، وقد يلجّ بى الشطط فى الرأى أحياناً، وفى الإبداع غالباً، أما حبيب فهو العقلانىّ دائماً يُفلسف الأمور برؤية متزنة، دقيقة المعايير، تحسب لكل الأبعاد حسابها سواءً كانت فكريّة أو اجتماعية؛ ومع ذلك فقد كنت أكنّ -ومازلت- إعجاباً وتقديراً-بل وحُبّاً- لهذه الصرامة العقلية التى توشك أن تكون كلاسيكية لكنها

(*) إدوارد الخياط الروائى والناقد والشاعر، من رواياته: رامة والتنين، صخور السماء، طريق النسر، ومن مجموعات القصصية: حيطان عالية، ساعات الكبرياء، مضارب الأهواء ، جائزة العويس، جائزة الصداقة العربية الفرنسية، جائزة كفافى ، جائزة الدولة التقديرية للآداب .

لاتُغفِل مكتسبات الحداثة، فضلاً عن الإحاطة الشاملة بالمذاهب والرؤى الفكرية، والفلسفية، والاجتماعية المعاصرة منها والراسخة العريقة على السواء، كان حبيب، على سبيل المثال، يعرف "كليمنطس" السكندرىّ المسيحىّ كما يعرف سارتر الباريسىّ الوجودى معرفة عميقة، ويستطيع أن يستخلص من كل معارفه، منظومة عقلية متسقة خاصة به وحده، قائمة على أسس منطقية لايشوبها عَوَار، لها صدى قوىّ من متانة الحجّة وشِدّة الأسر .

الصرامة العقلية (ما أندرها وما أحوجنا إليها) عند حبيب الشارونى تضاهيها وتساوقها صلابةٌ خلقية لاتهتز، ودأبٌ على العمل لاينال منه الوهن، واستقامةٌ فى السلوك لاتلين لها قناة .

على أن هذه اللمحات توازيها رقةٌ فى القلب فعّالة، وولاءٌ لمن يحبهم حبيب الشارونى لايعدله ولاء، ومقدرة على العطاء والتضحية -فى سبيل من يحبهم- وعلى الأخص مرجريت وحنان- لا أكاد أجد لها مثيلاً فى هذا الزمان الصعب، وتظل هذه السجايا منارةً تضئ لنا مسار سفينة العمر إذ تدنو من مراسيه .

لم تكن لقاءاتنا نحن الأربعة، حبيب وفتح الله وحلمى وأنا -سواءً فى "إيليت" أو "باسترودیس" عندما كنت ألم بالإسكندرية (التى لم تبارحنى قط) مجرد مناسبات نستعيد فيها فرحة الصداقة ونفحاتٍ من عبق زهرة العمر، وذكريات الشباب، ومشقات كفاح الرجولة فى سبيل المعرفة، والفنّ، والرزق أيضاً؛ بل كانت بالفعل ندوات فكرية وفنية حامية الوطيس حيناً، ورفيقة وادعة غالباً، تخامرها دائماً روحٌ من قبول الخلاف فى الرأى على علاّته ومع تفهم أسبابه، والحفاوة به، وهى تبحر دائماً على أمواجٍ من المحبة .

لا أكتب هذه الكلمات التى لاتفى بشئٍ من حقّ حبيب الشارونى، على سبيل الرثاء، ومع عمق الإحساس بالفقدان ، فإن الصداقة لاتسقط أبداً ، وتظل الروح أبداً ندية بحضور الأحباء وإن غابوا، ***"فليس فى المحبة فاصلٌ بين الحضور والغياب"*** .

إدوارد الخياط

(٢)

(دمعة على صديق)

الدكتور حبيب الشارونى

بقلم / الشاعر د. كمال نشأت(*)

إسم له فى حياتى مكان ، وفى قلبى ذكريات ، وفى عيونى دموع .. تمثلت فيه إنسانية الفطرة الأصيلة ، وعظمة المفكر الهادئ المتزن ، وطموح الدارس المهموم بشئون الحياة من وجهة نظر فلسفية سكنته منذ أن كان طالباً فى التعليم الثانوى يقرأ فى الفلسفة على قدر ما يستطيع . عرفته وأنا طالب مثله فى التعليم الثانوى، وكنت أزوره فى فيلتهم الجميلة قرب شاطئ ستانلى، وكنت أقيم مع جدتى فى سيدى جابر وعائلتى بالقاهرة .

أحببت فيه هدوءه ، واتزانه، ومحبته الصادقة ، ووفاءه لأهله ومحبيه من الأصدقاء ، وكان شغفه بالفلسفة قد ابتدأ مبكراً وهو بعد طالب فى التعليم الثانوى، ينكب على مؤلفات عبد الرحمن بدوى قارئاً نهماً ، محباً ومعجباً بأول فيلسوف مصرى -كما قال طه حسين- جذبه إلى عالمه واحداً من مريديه عن بعد.

(*) الدكتور كمال نشأت حصل على جائزة "أحسن ديوان" من مؤسسة الدكتور اليمانى بالسعودية مناصفة مع الشاعر محمد إبراهيم أبو سنة فى عام ٢٠٠٠م ؛ كما أقام له المجلس الأعلى للثقافة حفل تكريم بمناسبة مرور خمسين عاماً على إبداعه الشعرى، وهو عضو فى لجنة الشعر بالمجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون، وعضو فى لجنة منح جائزة الدولة التشجيعية التى أنشئت بالكويت فى عام ١٩٨٩م ؛ صدرت له الأعمال الشعرية الكاملة ، تكريماً من وزارة الثقافة ، وتشمل سبعة دواوين ، ثم صدر له بعد ذلك ديوان "النجوم متعبة والضحى فى انتظار" عام ١٩٨٨، وديوان مسافر .. ولا وصول عام ٢٠٠٠م.

إهتممت بعبد الرحمن بدوى الذى قادنى إليه حبيب الشارونى ، وكانت عناوين كتبه تثير الرغبة فى قراءتها ، وقد تغير رأى حبيب فى عبد الرحمن بدوى بعد ذلك بسنوات ، ولكننى لا أشك فى أن اهتمامه بقراءة الفلسفة عبر قراءة كتب بدوى هو الذى كان وراء التحاقه بقسم الفلسفة فى جامعة الإسكندرية.

تعدد اللقاء ، وعمقت صلتى بحبيب ، وطالت مناقشاتنا فى شئون الأدب والفلسفة والثقافة عامة حين التحقنا بكلية الآداب، وكنت قد سبقته فى هذا الالتحاق.

كان حبيب قد ألف كتاباً هو باكورة كتبه أسماه (الأمواج السوداء) طبعه على نفقته ، نشر فيه كتابات كانت أميل إلى روح الأدب .. أخبرتنى السيدة زوجته أنها عثرت على مقال لى بين أوراقه كنت كتبته تعليقاً وترحيباً بالكتاب، ونشرته فى جريدة (منبر الشرق) التى كان يحررها "على الغاياتى" .

أتذكر جيداً أننا ونحن فى مطلع العام الدراسى الذى التحق فيه حبيب بالكلية وكنا واقفين فى مدخل بابها أن أخبرت أستاذى "محمد خلف الله أحمد" بأن زميلى وصديقى حبيب معه كتاب من تأليفه يرجو أن يقدمه هدية للأستاذ الذى نظر إلى حبيب فى دهشة قائلاً : أنت فى الصف الأول بقسم الفلسفة وتؤلف كتابا على نفقتك فماذا سيكون من شأنك بعد التخرج ؟

عُين حبيب بعد تخرجه فى مدرسة ثانوية فى القاهرة ، وكنت أنا قد عُينت فى مدرسة النيل الثانوية بشبرا الحى الذى كنت أعيش فيه مع أهلى ، وهو نفس الحى الذى كان يسكنه حبيب ، وكان قرب السكن سبباً فى لقاءات كثيرة .

أكملت دراستى العليا ، وأكمل حبيب دراساته العليا كذلك ، وأتذكر هنا زياراتى له فى حجرته التى استأجرها فى عمارة تقع عند ابتداء شارع جزيرة بدران بالقرب من كوبرى ميدان رمسيس .

عملت بعد ذلك فى أكاديمية الفنون، وانتقل حبيب إلى كلية الآداب (جامعة الإسكندرية)، وأعرت إلى كلية آداب الجامعة المستنصرية فى بغداد – العراق،

وأغُير حبيب إلى المغرب ثم اليمن ، فعز اللقـاء سنوات طـالت ، بعدهـا عدنـا إلى التلاقى كلما سافرت إلى الإسكندرية ، وكنت أعجب فـى بعـض زيـاراتى بجلـده وصبره على الوقوف مع العمال الذين كانوا يبدلون حديـد جـدران شـقته المسـلح لخطأ ما فيها ، إستمرت هذه المسألة سنة كاملة كان فيهـا يتغـدى الساندوتشـات واقفاً مع العمال مدخناً بشراهة لحظتها ، وكانت شراهة التدخين هذه السبب فـى المرض الخطير الذى عاناه كما أخبره الدكتور الذى عالجه .

حضرت له ندوة بالقاهرة فى المجلس الأعلى للثقافة (وكـان عضـواً فـى لجنـة الفلسفة) ، ترأس هذه الندوة ، ونجح فى إدارتها ، وكان حبيـب الشـارونى الـذى أحترمه وأعرف مواهبه .

وقد أتيحت الفرصة لأراه مرات إبـان اشتداد المرض، فعرفـت كيـف تحمـل صديقى الوديع ، الهادئ الطيب آلام هذا المرض اللعين ، وفى آخر مرة كـان يلـوم نفسه لشراهة تدخينه التى جلبت له هذا المرض اللعين ؛ فلـم استطع التغلـب علـى دموعى فى حضرة زوجته وزوجتى .

وقد سعدت خلال رحلة صداقتى له التى ابتدأت منذ كنـا طلبـة فـى التعليـم الثانوى أن أتعرف على كل أفراد عائلته : والده، ووالدته، وأخوه الوحيـد الراحـل (جميل)، وأخواته البنات وزوجته السيدة مرجريت التـى سبق القـول إنهـا كـانت زميلتنا أثناء الدراسة فى الكلية، وكذلك إبنته الدكتورة حنان، وبعد زواجـى عـام ١٩٥٣ كانت أغلب زياراتى له هو وزوجته السيدة مرجريت تتم وأنا أصطحـب معى زوجتى . وأخيراً لا أملك إلا أن أقول ، لقد سبقتنى يا حبيب وكلنـا -كمـا كنت تعلم- نسير فـى هـذا الطريـق .. وكلنـا فـى وداع دائـم للأهـل والأصدقـاء والأشياء التى حولنا ، ونحن لا نملك إلا أن نصبر متذكرين أحبابنـا الذيـن سبقونا فنعيش مرة أخرى فى جو السعادة التى لم يبخلوا بها علينا ...

دكتور / كمال نشأت

كلمات محبى وأصدقاء الأستاذ الراحل
من ممثلى الجامعات المصرية

(١)

التجربة الدينية والتحليل اللغوى

إلى روح الصديق المرحوم حبيب الشاروني

(كلمة جامعة الإسكندرية)

الأستاذ الدكتور / أحمد أبو زيــد(*)

أستاذ الأنثربولوجيا الاجتماعية

بقسم الأنثروبولوجيا –كلية الآداب–

جامعة الإسكندرية ، ومقرر لجنة العلوم

الاجتماعية بالمجلس الأعلى للثقافة

خلال صداقتنا الطويلة كانت لقاءاتى مع حبيب الشارونى تمتلئ بالمناقشات العمـــيقة التى تتفق مع شخصيته الجادة وإعداده الفلسفى الأصيل ، كما تتفق مع مـــيولى الخاصـــة الـــتى لاتزال تميل نحو التفكير الفلسفى رغم تحول تخصصى من الفلســـفة إلى الأنثـــربولوجيا . فلازلت أعتقد أن الإعداد الأول فى مجال الفلسفة بفـــروعها المختلفة هو الخلفية الصحيحة التى يجب أن تقوم عليها دراسة الإنسان،

(*) أ.د. أحمـــد أبو زيد هو مؤسس قسم الأنثروبولوجى بجامعة الإسكندرية ، وهو القسم الوحيد المتخصـــص فى كـــل جامعات الشرق الأوسط ، ومؤسس مجلة "عالم الفكر" بالكويت سنة ١٩٧٠، وظل مستشاراً بها لمدة سبعة عشر عاماً ، وقد حصل سيادته على الجوائز التالية:

- جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٧٢م .
- جائزة الجامعة التشجيعية عام ١٩٩٢م
- جائزة الدولة التقديرية عام ١٩٩٤م

وأن دارس الأنثـربولوجيا الـذى لا ينال حظاً وافراً من الدراسات الفلسفية مع الإلمـام بـأهم مدارس الفكر الفلسفى سوف تخلو كتاباته من العمق الناشئ عن العجز عن التحليل .

وربمـا كان أهم موضوعين تدور حولهما هذه المناقشات هو فلسفة الجسم؛ وبخاصـة آراء جـان بـول سارتر ، الذى احتل جانباً كبيراً من تفكير "حبيب الشـاروني"، وتـاريخ الأديـان وبخاصـة فى كتابات المفكر اللغوى الفيلسوف "الفرنسـى جورج ديميزيل" الذى احتلت كتاباته وآراؤه جانباً كبيراً من تفكيرى كباحث أنثربولوجى يهتم بدراسة الأشكال المختلفة للحياة الدينية . وكان العنصر المشـترك بـينى وبـين حبيب الشاروني فيما يتعلق "بجورج ديميزيل" هو التحليل اللغـوى للتجربة الدينية وتأثير "ديميزيل" فى عدد من المفكرين الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذين أعطوا اللغة وتاريخ الفكر قدراً كبيراً من اهتمامهم وأعنى بذلك بعض مفكرى المدرسة البنائية الفرنسية مثل كلودليفى ستروس، وميشيل فوكوه .

ولقـد حظـيت دراسة الأديان لدى مختلف الشعوب بكثير من الاهتمام فى الغرب، وأنشئت لها عدد من الكراسى الأكاديمية فى أكبر الجامعات الأوروبية فى فرنسا، وبريطانيا، وسويسرا، وإيطاليا ، وارتبط الاهتمام بدراسة الأديان باهتمام مماثـل يـدرس أساطير الشعوب القديمة، وظهر من بين مدارس تفسير الميثولوجيا باعتـبارها أحـد الأسـس اللغوية التى يقوم عليها الفكر الدينى مدرسة لتفسير الأسـاطير علـى أسـس لغوية، وبرز فى هذا المجال عدد من الدارسين المهتمين بالفيلولوجـيا الإندو أوروبية، أو ما يدعى أحيانا بالإندوجرمانية واحتل "جورج ديميزيل" مكانة مرموقة بين هؤلاء العلماء .

وقـد أفلح "ديميزيل" فى أن يخرج بدراساته للأديان والأساطير الإندو أوربية مـن الـنطاق التقليدى الذى كان يهتم بتعرف طبائع الآلهة ووظائفها من خلال

التحليل اللغوى لأسماء تلك الآلهة على ما كان يفعل معظم العلماء فى القرن التاسع عشـــر؛ فقـــد كـــان يرى أن الأجدى فى دراسة تلك الأساطير هو البحث عن الموضوعات المحورية أو "الثيمات" التى تدور حول تلك الأساطير ، والكشف عن علاقـــة هـــذه الموضوعات المحورية بالتنظيم الاجتماعى السائد فى المجتمعات التى أبدعت تلك الأساطير ؛ أى أنه كان يهتم بالبحث عن إلى أى حد تعكس النظم الاجتماعـــية الموجـــودة فى تلـــك المجتمعات خصائص وطبائع وعلاقات الآلهة، والوظائف التى يقومون بها كما تسجلها الأساطير ؛ وكان هدفه الأخير من ذلك هو الكشف عن مقومات الحضارة الإندو أوربية .

وساعد "ديميزيل" على تحقيق ذلك الهدف ثقافته الموسوعية الواسعة ومثابرته علـــى تتـــبع مصادر المعلومات، وقدراته الفائقة على إتقان اللغات الأجنبية بما فى ذلـــك اللغـــات القديمة؛ بل وأيضاً اللغات القليلة الشيوع أو المحدودة الاستخدام؛ فكان يستعين فى دراسته للأساطير وتحليلها ما يزيد على خمس وثلاثين لغة مختلفة كـــان يتقـــنها كل الإتقان حتى يتمكن من تحليل نصوصها فى لغاتها الأصلية مما يســـاعده على الوصول إلى الأسس الأولى التى تؤلف الخلفية الثقافية المشتركة بين كـــل الشـــعوب الإنـــدو أوربـــية . ويظهر هذا بوضوح فى كتابه الضخم عن (الأســـطورة والملحمة Mythe et epopèe الذى يقع فى ثلاثة أجزاء ضخمة، ويضـــم مجموعة هائلة من الأساطير، والقصص، والحكايات الخرافية التى يخضعها كلـــها للتحلـــيل الدقـــيق العمـــيق سواء من الناحية الفيلولوجية أم التاريخية أم الإثنولوجية (الأنثربولوجية)، ومقارنة كل هذه الأساطير بعضها ببعض مع الإشارة إلى مـــا يتعلق بها من شعائر، وطقوس، وعبادات وتصورات عن العالم الحقيقى أو الواقعـــى، والعـــالم الغيبى المتخيل ، وأساليب التعبير المختلفة عن المعنى الواحد فى شـــعوب مختلفة ومتباعدة لكى يستدل من ذلك على المبادئ الأساسية التى تكمن

وراء مظاهــر الثقافة المحسوسة الملموسة، والتى تشارك فيها كل الشعوب . وهذا يذكــرنا بما فعله فيما بعد عالم الأنثربولوجى الفرنسى البنائى "ليفى ستروس" فى كتابه الضخم (أسطوريات Mythologiques) حين حلل ثمانمائة وثلاث عشرة أســطورة مـــن أساطير الهنود الحمر لكى يتعرف على المبادئ الأساسية التى يقوم عليها الفكر الإنسانى فى عمومه إلى جانب معرفة منطق هذه الأساطير .

وعلــى الــرغم من اتساع مجال دراساته وبحوثه التى تغطى المساحة الهائلة الممتدة –كما يقال – من شواطئ نهر الجانج فى الشرق إلى أيرلندة، مروراً بروما وبــلاد القوقاز وغيرها ، فإنه لم يقع فى خطأ إصدار أحكام عامة كلية فضفاضة مثلما كان يحدث مع غيره من العلماء والدارسين .

ويتضـــح ذلك على الخصوص فى اثنين من أهم أعماله الكبرى، وهما كتابه عـــن (الأسطورة والملحمة) الذى سبقت الإشارة إليه، وكتابه العميق المشوق عن (الــدين الــرومانى العتيق) وفى هذين الكتابين وضع أسس نظريته المعروفة باسم "أيديولوجـــيا الوظائف الثلاث" التى تقوم على افتراض أن المجتمع الإنسانى بوجه عـــام يمـــيل إلى تنظـــيم نفســـه حول ثلاث وظائف أساسية كبرى هى العمل، والحـــروب، والـــتدين أو القداســـة ، وأن هذه الوظائف تجد لها تعبيراً فى البناء الاجتماعى للمجتمع، وفى المبادئ الفكرية التى تكمن وراء هذا البناء، والتى تتمثل علـــى المســـتوى المجرد فى نسق الآلهة التى تؤلف العالم الغيبى اللامحسوس ، والذى يعكس بشكل أو بآخر المجتمع الإنسانى الذى يؤمن بتلك الآلهة؛ بحيث يعتبر مجتمع الآلهة صورة ذهنية تجد لها ترجمة دقيقة فى ذلك المجتمع الإنسانى المتجسد فى الحقيقة والواقع .

وقد كتب "ديميزيل" رسالته للدكتوراه عن "أعياد الخلود"، وقارن فيها بين أحداث عدد كبير جداً من الأساطير التى تتعلق بالموت، والبعث، والخلود،

والاحتفالات بالعودة إلى الحياة بعد الموت ، كما عرض بالتحليل لأبطال وشخوص تلك الأساطير، وربط ذلك كله بالظواهر الطبيعية المختلفة؛ ولكنه لم يلبث أن بدأ يراجع موقفه فى ضوء المعلومات الكثيرة التى أخذت تتوفر بكثرة هائلة عن الشعوب الإندو أوروبية من ناحية ، وفى ضوء إتصاله عن كثب بتفكير المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع، والتى جذبت بمناهجها ونظرياتها فى الدين أنظار الكثيرين فى مجالات التخصص الأخرى ، وساعده ذلك على تغيير المناهج القديمة التى كانت تدرس الأديان والأساطير بعيداً عن السياق الاجتماعى السائد فى المجتمعات التى أبدعت هذه الأديان والأساطير، كما ساعدته فى آخر الأمر على وضع نظريته المعروفة باسم "أيديولوجيا الوظائف الثلاث" أو "الأيديولوجيا الثلاثية" التى أشرنا إليها .

وإذا كان هذا التصنيف ينعكس بوضوح فى آلهة اليونان والرومان كما تسجلها الأساطير القديمة، فإنه يتمثل أيضاً بشكل أو بآخر فى ثقافات الشعوب الآخرى على مر العصور . فهو يتمثل فى القرون الوسطى على سبيل المثال فى رجال الدين، وفى الفرسان، وفى الفلاحين ، وهكذا الأمر لدى كثير من الشعوب والجماعات الإندو أوروبية التى أفلحت فى أن تقيم من هذا التصنيف الثلاثى للآلهة نموذجاً أيديولوجيا تسترشد به فى تشكيل تنظيمها الاجتماعى . وتتميز هذه الأيديولوجيا الثلاثية بالدعوة إلى توكيد ومؤازرة السيادة الشرعية والدينية فى المجتمع، وممارسة وتطوير القدرات الفيزيقية، ثم الاهتمام بتنمية الثروة وتوفير الرفاهية والعناية بوسائل وأساليب الخصوبة والإنتاج . والأمثلة كثيرة وليس هنا مجال الدخول فى تفاصيلها .

* * *

حـــول هـــدا الموضوع وأمثاله كانت تدور مناقشاتنا سوياً حين تسمح لنا

ظـــروف العمل ومشاغل الحياة بالالتقاء . وأعتقد أننى أفلحت فى أن أجعل ذهنه يهـــتم بهـــذا الموضوع مثلما أفلح هو فى أن يجعلنى أشغل نفسى بآراء جان بول ســـارتر، وميرلو بونتى حتى وإن لم ينعكس ذلك فى كتاباتنا ، وفى تدريسنا لمواد تخصصـــنا . وقـــد يكون ذلك راجعاً إلى نظام التعليم الجامعى الجامد الذى تتبعه جامعاتـــنا الآن ، والذى قلما يسمح بالتداخل والتفاعل بين مختلف فروع المعرفة، وهـــو مـــا كان عليه الحال أثناء فترة (التلمذة) فى كلية الآداب التى انتسبنا نحن الاثـــنين لها وإن يكن بيننا فاصل زمنى عدة سنوات ، ولكن قد يكون فيما ذكرته فى الأسطر القليلة السابقة ما يحفز تلاميذ حبيب الشارونى على الخروج من النطاق الضيق إلى الآفاق الواسعة الرحيبة التى يجب أن تنطلق إليها الدراسات الفلسفية . وقـــد يكـــون فـــيها ما يحفز زملاءه على أن يمدوا الجسور مع الزملاء الدارسين للأنثربولوجيا للبحث فى موضوعات مشتركة .

وفى كلـــتا الحالتين فإن هذه الأسطر ليـــست سوى تحية مخلصة لروح أستاذ عالم، وصديق وفى أمين ، فارقنا بجسده، وترك لنا الجزء الخالد من كيانه ووجوده وشخصيته . فسلام عليه يوم ولد، ويوم مات، ويوم يبعث حياً .

أ. د. أحمـــد أبو زيـــد

يوليو ٢٠٠٣

(٢)

حبيب الشارونى .... كما عرفتـه

(كلمة جامعة القاهرة)

عـاطـف العـراقى(*)

أستاذ الفلسفة العربية

بكلية الآداب – جامعة القاهرة

كان يوماً حزيناً فى حياة المشتغلين بالفكر الفلسفى فـى مصـر وبقيـة أرجـاء العالم العربى، حين اهتزت أسلاك الـبرق معلنـة وفـاة رائـد مـن رواد الفلسـفة فـى عالمنا الذى نعيش فيه، وأستاذ أخلص للعلم والمعرفة اخلاصـاً بغـير حـدود، بحيـث كانت أفكاره هى حياتـه، وحياتـه هـى أفكـاره؛ إنـه الزميـل والصديـق والإنسـان حبيب الشارونى، والذى عرفته عن قـرب طـوال فـترة زادت علـى ربـع قـرن مـن الزمان.

نعم كان أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معـان نبيلـة وقيـم سـامية، وخاصة فى عالم انتشر فيه وجود أشباه الأساتذة وأنصاف المفكرين والمثقفين .

سمعت عن الرجل النبيل والأستاذ الأصيل لأول مرة قبـل أن أسـعى إلى لقائـه والتعرف به. سمعت عنه حين سافرت إلى السودان لأول مـرة منـذ مـا يقـرب مـن ثلاثين عاماً للعمل كأستاذ زائر بجامعة القاهرة فرع الخرطـوم، وهـو الفـرع الـذى

(*) حصل الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى على الجوائز التالية :

- جائزة الدولة التشجيعية فى العلوم الاجتماعية ، عام ١٩٨٠م.
- وسام العلوم والفنون والآداب من الطبقة الأولى عام ١٩٨١م.
- جائزة الدولة للتفوق عن جميع مؤلفاته عام ٢٠٠٢م .

عمل فيه عدة سنوات. وحين تقابلنا لأول مرة، واستمرت اللقـاءات بيننـا وأبـدى رغبة للنقل إلى الجامعة الأم بالقاهرة، سعيت إلى ذلك بكل مـا استطيع مـن جهـد وأعلنت لمعارفى وأصدقائى أنـه مـن الضـرورى والـلازم الاستفادة مـن علـم هـذا الأستاذ وفكره وخاصة أننى كنت قد قـرأت لـه أكـثر مـن كتـاب، وناقشـته فـى كتاب من كتبه صدر عام ١٩٧٤ وتكرم بإهدائى نسخة منه، وهو "فكرة الجسم، فى الفلسفة الوجودية"، وكنا أثناء النقاش نختلف تارة، ونتفق تارة أخـرى؛ بحيـث كـانت جوانـب الاتفـاق أكـثر بكثـير مـن زوايـا الاختـلاف، وإن كـان أكـثرهم لايعلمون .

قلت إننى كنت آمل فى وجود هذا الأستاذ النبيل بيننـا بجامعـة القـاهرة الأم، ولكن ماذا أفعل وحدى. وقد أصبحنا فى عالم يغلب عليه التشاؤم وليس التفاؤل، عالم انتشرت فيه الأهـواء والمصـالح الشـخصية دون إدراك مـن جـانب أكثرنـا أن الكل إلى زوال. أقول لم تتحقق رغبتى، ورغبة زميلى وصديقى حبيـب الشـارونى فى النقل إلى القاهرة، بحيث تم النقل إلى جامعة الإسـكندرية العريقـة، التـى نفخـر بها ونتفاخر .

كثرت اللقاءات بيننا فى القاهرة تـارة، والإسـكندرية تـارة أخـرى، وخاصـة بعد أن تقرر ندبى للتدريس بالدراسات العليا بقسم الفلسفة بـآداب الإسـكندرية، واختياره عضواً بلجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافـة. لقـد تواصـل الحـوار بيننـا، الحوار الذى كنا قد بدأناه منذ سنوات طويلة، وكان يضم مجموعـة مـن الأسـاتذة والزملاء الأعزاء، زملاء العمر، وأصدقاء الحياة الفلسفية، وأذكر مـن بينهـم توفيـق الطويل، وأحمد صبحى، ومحمود زيدان، ومحمود رجب، وصفاء عبد السلام وفـى اللقاءات الخاصة، اكتشفت أننى أتحـدث ليـس إلى مجـرد أسـتاذ للفلسـفة تخصـص أساساً فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بل وجدته مهتماً اهتمامـاً بـلا حـدود بكـل قضايا الفكر والثقافة. فمن النادر أن نثير قضيـة مطروحـة فـى الوسـط الثقـافى إلا

وأجد من جانبه الرأى السديد والرؤية الثاقبة. لقد أضاف إلى تخصصه الدقيق، الاهتمام بالقضايا والهموم التى تؤرق كل مهتم بالفكر والثقافة، وإن كان أكثرهم لايعلمون، بالإضافة أيضاً إلى تعريفى ببعض الجوانب التى لم أكن على علم بها فى حياة بعض الأساتذة الذين أقابلهم إلا مرات قليلة، ومن بينهم أبو العلا عفيفى وعلى سامى النشار .

كان رحمه الله مخلصاً للفكر بغير حدود، ولم يكتب فى حياته مقالة واحدة يسعى بمقتضاها إلى الشهرة، والشهرة الزائفة، يسعى من أجلها إلى الدولار، بحيث تكون استجابة لظاهرة أطلق عليها من جانبى، ظاهرة البتروفكر، وارتباط الفكر بالدرهم والدينار والدولار. كلا ثم كلا. لقد عرف خطورة الكلمة المطبوعة وأنها تعد أمانة فى أعناقنا، وأننا إذا لم نلتزم بذلك، فقد انتشر الفساد والإفساد .

نعم لم يكتب فى موضوع إلا بعد التأمل الطويل، والقراءة المستمرة فى بطون الكتب والمراجع، وسواء كانت عربية أم غير عربية. وارجعوا ما شئتم إلى كتاباته وترجماته ومؤلفاته، وسوف تجدون النور وليس الظلام، سوف تجدون تطبيقاً جاداً للمنهج الذى ألتزم به؛ القراءة والتأمل، بحيث كان هذا المنهج مختلفاً اختلافاً جذرياً عما نجده عند الأشباه والأقزام، والذين يكتبون فى كل شيئ، دون فهم من جانبهم لأى شيئ ، بحيث تعد كتاباتهم جهلاً على جهل، وإذا قدر لها الانتشار، فإن سبب ذلك أننا نعيش فى الزمن الردئ، الزمان الأغبر، الذى انتشر فيه الفساد الفكرى والتلوث الخلقى، وكم أكدت على ذلك فى الحفل الذى أقيم لتأبينه، وتأبين زميلنا وصديقنا رحمه الله، محمود رجب، بالمجلس الأعلى للثقافة.

نعم كانت لحظة حزن وأسف فى حياة المشتغلين بقضايا الفكر الفلسفى، وفى حياتى على وجه الخصوص، حين وصل إلىّ النبأ الحزين والمؤسف، وقلت لنفسى: لقد مات الأستاذ، واستمرت حياة أشباه الأساتذة. وهذا يؤكد لنا أن التشاؤم هو منطق الوجود وسر الحياة، يؤكد لنا صدق أبى العلاء المعرى

وشوبنهور، وعدم صدق ابن سينا وليبنتز. يثبت لنا صدق التشاؤم وعدم مصداقية التفاؤل .

رحم الله فقيدنا الكريم، الإنسان والأستاذ والصديق والزميل حبيب الشاروني وأسكنه فسيح جناته. وإذا كان جسده قد فارقنا، فإن فكره سيظل باقياً، ما بقيت الحياة على وجه الأرض. ستظل كتاباته وكلماته معبرة عن النور والتنوير ولايسعني إلا أن أخاطب روحه في السماء قائلاً: اذكريني، وذلك بعد أن انتشر الفساد الفكرى والظلام الثقافى، إزدادت فيه طرق وأساليب جيوش البلاء والظلام، بحيث أصبح الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان، وإن كان أكثرهم لايعلمون .

نعم أقول لروحه: أذكرينى حين يتم لقاء الأرواح بالأرواح فى عالم الخلود، وبعيداً عن العالم الزائل الذى نعيش فيه .

أ.د. عاطف العراقى

(٣)

رؤية حبيب الشارونى لسارتر

(كلمة جامعة عين شمس)

بقلم الأستاذ الدكتور/ مراد وهبه(*)

أستاذ الفلسفة الحديثة بجامعة عين شمس

الدافع إلى اختيار عنوان هذا البحث هو أن "سارتر" عند "الشارونى"، يرقى إلى مستوى الهمّ؛ فهو مهموم به منذ أن كانت فلسفة سارتر مشروعاً لتحرير رسالة لإجازة الماجستير فى الآداب من قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية. وقد أخذت منه هذه الدراسة سنوات طويلة، ولكن مصر فى هذه السنوات كان قد سقط عنها النظام الملكى، وتولى الحكم فيها مجموعة من ضباط الجيش معظمهم برتبة "بكباشى"، ولم يمض وقت طويل حتى استوزر هؤلاء الضباط أنفسهم فى وزارات الدولة المختلفة، وتولى وزارة المعارف وقتئذ وشئون الجامعات شاب صغير السن (**)، وقد ورد فى هذه الدراسة نص مقتبس عن سارتر يصف فيه طبيباً فرنسياً عمل فى الجيش برتبة بكباشى أثناء حرب ١٩١٤.

وعندما اطلع عميد الكلية على هذا النص ألغى تسجيل الرسالة برمتها.

(*) الأستاذ الدكتور/ مراد وهبة يشغل المناصب التالية :

- رئيس الجمعية الدولية لابن رشد والتنوير .
- مؤسس ورئيس شرف الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية .
- عضو اللجنة التنفيذية للإتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية من عام ١٨٨٨م وحتى عام ٢٠٠٣م .

(**) هو الصاغ كمال الدين حسين الذى ألغى تدريس الفلسفة؛ إلا أن الرئيس جمال عبد الناصر أصدر قراراً بإعادة تدريسها إستجابةً لمقالات نُشرت فى "الصفحة الأدبية" من جريدة "وطنى"، والتى كنت أشرف عليها فى ذلك الزمان .

وهكذا كان على الشاروني أن يودع مسوداته أدراج مكتبه، وأن يسقط من عمره هذه السنوات، وأن يستأنف الدراسة مع فلاسفة آخرين.

وانقضت عشرون سنة، وأعير "الشاروني" من جامعة الإسكندرية إلى جامعة فاس بالمملكة المغربية. عندئذ أخرج المسودات من مكتبه، وعكف عليها يعيد صياغتها، ويحذف منها، ويضيف إليها. رؤيته خلال هذه السنوات الطويلة قد تغيرت إلى حد بعيد، وكان "سارتر" قد مضى إلى أبعاد أخرى في تطوره الفلسفي، وفي اتجاهاته الجديدة فكان على "الشاروني" أن يعيد النظر في ضوء كل هذه التحولات.

وردت هذه الرواية في مقدمة كتاب "الشاروني" المعنون "فلسفة جان بول سارتر". وقد صدر هذا الكتاب "بعد عام ١٩٨٢، وأقول "بعد" لأن تاريخ صدروه ليس مذكوراً، وإنما المذكور مؤلفات الشاروني وآخرها كتاب عنوانه "مين دى بيران" (١٩٨٢) .

ومع ذلك فإن الكتاب سالف الذكر كان قد سبقه نشر كتاب آخر في عام ١٩٦٣ تحت عنوان "بين برجسون وسارتر ... أزمة الحرية" . وعلى الرغم من أن كتاب "نقد العقل الجدلى" لسارتر كان قد صدر عام ١٩٦٠؛ إلا أن الشاروني لم يكن قد قرأه إلا عندما بدأ في صياغة كتابه الصادر بعد عام ١٩٨٢ .

والسؤال إذن:

ماهى القضية التى كان "الشاروني" مهموماً بها وهو يصدر كتابين عن "سارتر" ؟

يبدو أن همه ثلاثى الأبعاد. فهو أولاً مهموم بقضية الحرية، وهو ثانياً مهموم بالفلسفة الفرنسية، وهو ثالثاً مهموم بسارتر من حيث أنه فيلسوف فرنسى ومنشغل بقضية الحرية .

تفصيل هذا الجواب :

يقول "الشاروني" فى مقدمة كتابه "بين برجسون وسارتر": "نحن نبغى

دراسة هذه المشكلة -مشكلة الحرية- في الفكر الفرنسي في الفترة التي تستغرق السنوات السابقة على الحرب العالمية الثانية، والتي تمضي إلى ما بعد الحرب. والذي حدث في تلك الفترة تقويض الحرية عند برجسون، وإقامة الحرية من جديد في فلسفة سارتر" .

والذي يعنينا هنا في هذا البحث هو رأي "الشاروني" في مفهوم الحرية عند سارتر في إطار أنه فيلسوف فرنسي؛ لأن فلسفته تتميز بما تتميز به الفلسفة الفرنسية وهو إنشغالها بتأسيس فلسفة للحرية .

إلا أن الفلسفة الفرنسية، في رأي "الشاروني"، هي فلسفة أوروبية في نفس الآن لأنها مؤسسة على فلسفة ديكارت التي هي فرنسية وأوروبية . ولاأدل على ذلك، في رأيه، من أن ديكارت لُقب بأبي الفلسفة الحديثة ، وبأن فلسفته مهمومة بقضية الحرية. ومعنى ذلك أن هذه القضية هي القضية المحورية. فالله، عند ديكارت، حر وحريته مطلقة، والحقائق أبدية لأن الله أراد لها أن تكون كذلك، وكان من الممكن ألا تكون غير كذلك لو أن الله لم يشأ لها أن تكون على غير هذا النحو. ومع ذلك فالإنسان أيضاً حر وحريته مدلل عليها في "المقال في المنهج" حيث بداية التفلسف كامنة في شك ديكارت في معارف العقل، وفي شهادة الحواس. والشك يعني، عنده، قدرة الإنسان على الإنكار وعلى الرفض، إلا أن هذه القدرة ليس في إمكانها أن تتشكك في الحقائق الأبدية؛ لأن هذه الحقائق من صنع الله، والله صادق لايخدع، وصدقه ضامن لصدق هذه الحقائق . وسارتر ينقد هذا المفهوم عن حرية الإنسان ويخلص إلى أنه زائف؛ ذلك أن الإنسان، في حالة ديكارت، ليس أمامه إلا أحد أمرين: إما أن يطلب الخطأ ويرفض الحقائق الأبدية، وإما أن يستسلم إلى الحقيقة التي تأتيه من الله. وحل هذه الإشكالية، عند سارتر وعلى نحو ما يرى الشاروني، يكمن في انتزاع الحرية من الله لأنه غير موجود، ونسبها إلى الإنسان. وسارتر في ذلك لايتخلى عن الكوجيتو الديكارتي الذي تخلى عنه الفلاسفة الألمان. فكانط لم ينظر إلى هذا الكوجيتو نظرة وجودية، بمعنى وجود جوهر مفكر، وإنما نظر إليه نظرة

إبستمولوجية، بمعنى أن الكوجيتو لاعلاقة له إلا بمعارف ملكة الفهم لكي يمنحها الوحدة النسقية المحكمة؛ أي أن العقل لايمد هذه الوحدة إلى الموضوعات ذاتها، وبالتالي فإن هذه الوحدة لايمكن أن تكون منشئة بحيث تفيد مد معرفتنا إلى موضوعات أكثر مما يمكن أن تعطيه التجربة؛ بل هي منظّمة لوحدة عناصر المعرفة التجريبية المتباينة وحدة نسقية .

وهوسرل يسير في طريق كانط وليس في طريق ديكارت؛ إذ هو لايجعل من "الأنا أفكر" جوهراً كما هو الحال عند ديكارت، ولايجعل منه "أنا إبستمولوجي" كما هو الحال عند كانط، وإنما الأنا، عنده، تنحصر قيمته في أنه على علاقة عضوية بموضوعاته. فهو من حيث هو وعي فهو وعي بشئ ما، أي أن الوعي "يقصد" إلى شئ ما . ولكن بالرغم من هذه القصدية؛ إلا أن هوسرل يتجاهل، في تحليله الفنومنولوجي، الموضوعات ويحبس الوعي داخل الكوجيتو .

أما هيدجر فهو لم يبدأ من الكوجيتو، في رأي سارتر، لأنه منشغل بالوجود العام كنقطة بداية فيقيم أنطولوجيا عن هذا الوجود، ولكنها ، في رأي سارتر، أنطولوجيا غريبة عن الوعي. أما سارتر فيؤسس هذه الأنطولوجيا على الكوجيتو .

و"الشاروني" يذكر هؤلاء الفلاسفة الألمان لكي يدلل على أن سارتر لم يتأثر بهم إلا بالسلب؛ أما تأثره الإيجابي فمردود إلى الفلاسفة الفرنسيين من أمثال "مين دي بيران" ، و"كورنو" و"بوترو" ؛ إذ أن فلسفة هؤلاء هي فلسفة محورها الحرية.

الأنا ، عند "مين دي بيران"، يشعر بأنه حر من حيث هو قوة فاعلة في مادة معارضة له، ومن ثم تكون الحرية في شعور الأنا بهذه المعارضة .

و"كورنو" يحصر الحرية في المعرفة بسبب نظرية "الاحتمال واللاتعين"؛ فتمتنع الضرورة المطلقة؛ بل تمتنع بحكم إقحام العوامل التاريخية في الظواهر الطبيعية حيث الصدفة واردة في تلك العوامل.

و"بوترو" يهدم فكرة الحتمية العلمية ويرفض موضوعية القوانين الطبيعية، وبذلك ينفتح مجال البحث في قضية الحرية .

وسارتر فى تأثره بهؤلاء الفلاسفة الفرنسيين لايقف عند حدهم؛ وإنما يتجاوزهم فى فهمه للحرية. وقد مر هذا الفهم بمرحلتين: المرحلة الأولى تتحدد من بداية إنتاج سارتر حتى عام ١٩٣٩ حيث الحرية الفارغة المجانية تبعث على الغثيان . فالبطل "روكنتان" يحس أن الوجود خال من جميع المبررات، وباعث على الإحساس بالإشمئزاز والغثيان. يقول روكنتان: "إن الوجود، تعريفاً ليس هو الضرورة. أن يوجد الإنسان يعنى أن يكون هنا . إن كل شئ مجانى فى هذه الحديقة، وهذه المدينة، وأنا نفسى. وإذا قُدِّر لك أن تدرك ذلك فإنك عندئذ تستشعر دواراً فى القلب ، وبأن كل شئ يطفو كما حدث لى هذا المساء: هذا هو الغثيان " .

وفى المرحلة الثانية لايقف سارتر عند هذه الحرية المجانية وما يصاحبها من غثيان؛ وإنما يتجاوزها إلى الحرية الملتزمة وما يصاحبها من القلق ابتداءً من الجزء الثانى من "دروب الحرية". ذلك أن الجزء الأول "سن الرشد" يصور الحرية على أنها فارغة. أما الجزء الثانى "وقف التنفيذ" فإن "ماثيو دى لارو" ، بطل الرواية، يثبت أن حريته مرتبطة بموقف معين منخرط فيه هو الحرب . والجزء الثالث "الموت فى النفس" يدور على فكرة الإلتزام بصورة أدق . وهنا يربط سارتر بين القلق والحرية الملتزمة؛ بمعنى أن القلق معلول للحرية . يقول: "القلق هو كيفية وجود الحرية واعيةً بوجودها". ويقول كذلك: "فى القلق يثار إشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها". تفصيل ذلك: أن علة القلق تقوم فى إنفصال الوعى عن ذاته، وعن ماضيه فى شروعه الدائم نحو المستقبل. يقول: "إننى قلق إزاء المستقبل، إننى أشعر بأن حياتى وموتى متعلقان بى وحدى، ومتعلقان بحريتى وحدها. وهذا هو القلق". بيد أن احتمال القلق ليس بالأمر الميسور، ومن ثم يستعين الإنسان فى تحقيق ذاته بالإنخراط فى المجموع العام. ولكنه، فى هذه الحالة، يفقد ذاته. ويتم هذا الفقدان إما بإخفاء الحرية. وهنا يتصف الإنسان بأنه "جبان"، وإما بالإستناد إلى ما يمكن تسميته بالطبيعة البشرية أو الماهية الإنسانية. وفى هذه الحالة يتصف بأنه "قذر". وهذا المسلك ، فى الحالتين، ينطوى على "سوء طوية" يتحول فيه

الإنسان من موجود لذاته إلى موجود فى ذاته. ويسهم "الآخر" فى هذا التحول بفضل نظرته إلى الموجود لذاته الذى سرعان ما يتحول إلى موجود فى ذاته. ومن هنا فإن العلاقة بين الأنا والآخر تنطوى على صراع .

وقد كان "مفهوم الصراع" هو مدخل سارتر إلى الماركسية؛ إلا أنه لم يقف مفهومه عن الصراع عند حد الصراع الطبقى وإنما تجاوزه إلى حد الصراع بين الفرد والجماعة وذلك بسبب "الندرة". وهكذا يرد سارتر الصراع إلى الندرة وليس إلى الطبقة. وفى عالم تسوده الندرة لابد أن يوحد الأفراد حرياتهم، وأن تتجمع أفعالهم فى فعل مشترك. وهنا يصبح العنف أمراً ضرورياً تقتضيه المعيشة داخل الجماعة، ومن ثم يصبح إنشقاق الفرد عن الجماعة أمراً محتملاً حتى يحتفظ بحريته .

ومع ذلك فإن "الشارونى" لايرى أى تطور لسارتر من "الوجود والعدم" إلى "نقد العقل الجدلى"؛ فسيان أن يأتى الكتاب الأول بعد الثانى أو قبله، فالقضية واحدة وهى الحرية، والحرية كامنة فى الموجود لذاته، والموجود لذاته وارد فى الكتابين معاً .

والسؤال إذن :

لماذا ينكر "الشارونى" على سارتر تطوره، وسارتر نفسه قد أعلن أن كتابه المعنون "نقد العقل الجدلى" هو بمثابة عقد قران بين الوجودية والماركسية؟ لقد أثار عقد هذا القران ضجة كبرى فى أوروبا؛ إذ تفرغت وسائل الإعلام المكتوبة، والمقروءة، والمسموعة لعرض الآراء المتباينة من مختلف التيارات الثقافية والسياسية. وعندما كنت أستاذاً زائراً فى جامعة موسكو فى الفترة من أكتوبر ١٩٦٨ إلى أكتوبر ١٩٦٩، أجريت فيما أجريت من محاورات فلسفية وسياسية حواراً حول كتاب سارتر سجلته فى كتابى المعنون "محاورات فلسفية فى موسكو" (١٩٧٧). وقد كان الاتجاه العام عند "الفلاسفة السوفييت" رفض هذا القران؛ لأن نقطة البداية عندهم هى الفرد من حيث هو جملة علاقات اجتماعية؛ فى حين أنها عند

"سارتر" الفرد من حيث هو موجود لذاته يخجل من نظرة "الآخر" الذى يحيلـه إلى موجود فى ذاتــه. أمـا "سـارتر"، فقـد إرتـأى أن تمـييزه بـين ماركسـية مـاركس، وماركسية الماركسيين المعاصرين يسمح له بدمج الوجودية في الماركسـية؛ الأمـر الـذى يستلزم إعـادة نظـر فـى المقـولات الـواردة فـــى "الوجـــود والعـــدم"؛ أمـــا "الشاروني" فأظن أن غايته هى تبرئة "سارتر" من التأثر الإيجابى "بماركس". ولهـذا حاول أن يرد "ماركس" إلى "سارتر" إذ قال فى خاتمة كتابه "فلسفة جـان بـول سارتر" إنه يقصد أن يستعيد الماركسى المشروع الوجودى" .

وهكذا يظل "سارتر"، عند "الشاروني"، فيلسوفاً فرنسياً ذا طـابع ديكـارتى، وغير قابل للتلوث بأية فلسفة ليست فرنسية .....

أ. د. مـراد وهبـة

القاهرة فى أغسطس ٢٠٠٣م

(د)

رسالة مفتوحة إلى روح الأستاذ الدكتور

حبيب الشارونى

"الأستاذ وأخلاقيات المهنة"

(كلمة جامعة الإسكندرية)

أ.د.راوية عبد المنعم عباس

أستاذ الفلسفة العامة

كلية الآداب –جامعة الإسكندرية

الأستاذ الدكتور/حبيب الشاورنى أكتب إليك هذه الكلمات الصادقة التى تنطلق من نفس مخلصة وكأنها شادة حق أقولها بكل موضوعية ونزاهة، ومما يعمق من معناها الحقيقى، ويؤكد أصالتها أننى أبعثها إليك وأنت غير موجود فى عالمنا ؛ فلن تقرأها ولن تسمعها مما يعزز من مصداقيتها وموضوعيتها، ويؤكد على انطلاقها من الذات المحبة المخلصة التى تنعى من العلماء عالماً من أصحاب الأخلاقيات العالية الذين فارقونا وغابوا عن عالمنا. لقد كنت أيها الأستاذ واحداً منهم . إن هؤلاء يموتون شكلاً فحسب فلايموتون إلا موتاً صورياً؛ لأنهم فى حقيقة الأمر يعيشون بيننا رموزاً حية نابضة يتمثلون فيما ننطق به من مبادئ ، ونعتنقه من ثوابت وأصول .

أكتب إليك هذه الرسالة، وأعلم يقيناً أن كلماتها ومعانيها لن تصلك شخصياً لأنك فى عالم آخر غير عالمنا؛ إنه عالم الخلود والأبدية ، وشهادتنا فى حق هؤلاء المنتمين إلى هذا العالم من الأخيار والعظماء غالباً ما تكون شهادة حق وصدق. أدعو الله سبحانه أن ينطلق قلمى بما يعطيك حقك، وبما يوفيك قدرك ومكانتك الكبرى لدينا بينما أنت غائب عنا وحاضر فينا ؛ بعيد عن العين، قريب من العقل ؛ فأنت أول من ترجم، وحلل، ونقد ميتافيزيقا العين والعقل فى وجودية

"بونتى" من خلال دراسة تحليلية فلسفية رائعة بأسلوبٍ دقيق ومنمق، وفى لغةٍ علميةٍ سلسة وفياضة، تجعلنا نحلق معك فى آفاق الفكر الوجودى الرفيع المستوى، الدقيق الفهم محاولين تأمل ما تعنيه العين، وما يقصده العقل من رؤى" فلسفية فى إطار الوجود والمكان. فيا "أُستاذى" .. هذه اللفظة التى لم ينطق بها لسانى أمامك من قبل انطلقت من عقلى الآن، وها أنذا أكتب حروفها فلربما استطعت بكتابتها والإحساس بها نقل سعادتى بأستاذيتك لى إلى القراء، والحق أنك لم تكن أستاذى فحسب؛ بل أستاذ الجميع ممن عرفوك ، واقتربوا منك ، ونهلوا من علمك وثقافتك وحكمتك ، فكأننى حين أدعوك "أستاذى" أفخر بهذا النداء، وأشرف بهذه الأستاذية التى أعطتنا فتعلمنا منها وأفدنا الكثير . أقول شهادتى فيك، التى ربما أفاد الآخرون من قراءتها ومن تأمل معانيها والوقوف عندها .. لقد كنت مثلاً أعلى يُحتذى به فى الأداء الوظيفى لأستاذ الجامعة علماً وخلقاً وتميزاً ، إيثاراً وتعاوناً وعطاءً ومحبةً، إنفتاحاً وطيبةً ومودة، وكأننى يا أستاذى أجعل من كلماتى فى مرثاتك على سطور هذه الرسالة المفتوحة إلى روحك الطاهرة "ميثاق شرف لمهنة أستاذ الجامعة" بما تحمله لفظة "الأستاذ" من معنى عظيم، ودعنى يا أستاذى العزيز ... أقفز من فوق أسوار اللفظة العلمية ، والجملة الخبرية الموجزة المضمون، المحددة المعنى، وأنطلق فى موكب كلمات الأدب البليغة بما تزخر به من معان نبيلة صادقة ؛ لأننى حين أكتب عنك بعد رحيلك أكون فى موقف من يحتاج إلى التعبير الصادق كل الصدق، فإذا بى أعدد مآثرك ، وأتحدث عن خلقك ، ولم يبق لنا منك غير الذكرى الطيبة التى نتنسم عبيرها رغم غيابك عن محراب الفلسفة بالإسكندرية .

الأستاذ الدكتور.. ذكراك ستظل بيننا ما دمنا أحياء؛ لأن فيها تذكراً لكثير من القيم الغائبة؛ أو بمعنى أكثر دقة القيم التى غابت عنا وربما عزت علينا وتمنيناها ولم نجدها فى واقع الأمر ؛ فمن قيمك "الصدق" وقد تعلمنا منك الصدق مع النفس ومع الآخرين، و"العطاء" وقد أعطيتنا فلازلت أذكر أنك أول من أعطانى

وأنا فى بداية الطريق حين منع عنى الآخرون، وشجعتنى عندما اجتمع الآخرون على إحباطى وتهميشى؛ فلست أنساك وقد ساندتنى ومددت لى يد العون، ووجدتنى بفضل رعايتك لى أنطلق فى محبة العلم، وأناضل فى سبيل اكتساب المعرفة والعلم الحقيقى ؛ فأنهل منه، وأقرأ، وأكتب فيه وعنه، وأظن يا أستاذى أن الكثيرين من زملائى يشاركوننى هذه الشهادة عنك، لقد شاء لك القدر أن تصبح فرداً من أفراد أسرتنا الفلسفية منذ بداية السبعينيات فكنت مثلاً أعلى للزميل المحترم والأستاذ المعنى بالعلم والأخلاق. أحبك الجميع هنا فكنت "حبيباً لنا"، وأشهد يا أستاذى أننى ما جلست يوماً مع زميل إلا وتأتى سيرتك العطرة بكل خير ومحبة. كنت تقف دائماً إلى جانب الحق والعدل فى موضوعية وحياد، صريحاً فى آرائك، متمسكاً بمبادئك، سامياً فى خلقك، خلوقاً فى سلوكك، محترماً فى لفظك، رقيقاً فى تعبيرك، دمثاً فى طباعك، سمحاً وبشوشاً فى لقائك، بشوشاً يقصدك طالب العلم فيجد عندك ملاذه ، ويختلف إليك الباحثون عن المعرفة فيجدون ضالتهم المنشودة، لم أشعر ولو لمرة من خلال علاقتى بك فى القسم أنك تسعى لشر أو تحيك مؤامرةٍ، لم أرك فى يوم من الأيام طرفاً فى صراع أو سبباً فى نزاع أو متكالباً على مصلحة لك، لم أعهد فيك أى إساءة للعلاقات الإنسانية والأخوية فى محيط أسرتك الفلسفية، فلم أرَ فيك غير الحق، و لم ألمس منك سوى معانى الخير والجمال، وكأنك شاهدٌ وباعث على القيم المطلقة العليا .

لقد كانت حياتك معنا رمزاً لكثير من القيم الخلقية التى تعلمنا منها واحترمناها وتمسكنا بها، كما أن علمك الشمولى والتحليلى فى مجال الفلسفة اليونانية والحديثة والمعاصرة، فضلاً عن إلمامك الدقيق باللغات الفرنسية والإنجليزية واللاتينية من بين أسباب فخرنا وإعجابنا بك، أما مؤلفاتك القيمة التى تميزت بدقتها وتميزها بدءاً من "بيرجسون" و"سارتر" ، مروراً "بفكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية"، و"الوجود والجدل فى فى فلسفة "سارتر" ،وفلسفة "فرنسيس بيكون"

و"مين دي بيران" و"العين والعقل لميرلو بونتى" ، وإنتهاءً بفلسفة "جان بول سارتر" فضلاً عن ترجمة محاورة بارمنيدس "لأفلاطون" إنها تمثل كوكبة تثرى المكتبة الفلسفية بموضوعات جادة ومتخصصة فى كل زمان ومكان. ولو أضفنا إلى سلسلة كتبك القيمة مجموعة أبحاثك العلمية بدءاً من الله إلى الإنسان، والعلاقة بين الأنا والآخر فى فلسفة سارتر، فضلاً عن الاغتراب فى الذات، وفلسفة جان بول سارتر، وإنتهاءً بأصول المنهج الفلسفى عند "أفلوطين"، لتبين لنا رحابة الإنتاج العلمى ودروانه فى فلك الفكر الفلسفى اليونانى والحديث والمعاصر. ولاشك أن القراءة المتأنية لفكر حبيب الشارونى تكشف لنا عن عقلية تحليلية متكاملة جادة ونافذة من الدرجة الأولى، كما تشير إلى فهم جيد لأصول ومبادئ الفكر الفلسفى، فكم أفدنا منك يا أستاذى من علمك، وكم تأثرنا بكثير من قيمك ومبادئك، وكم من درسٍ تعلمناه منك فى فن المعاملة وأخلاقيات مهنة أستاذ الجامعة، وكم خسرنا برحيلك عن أسرة الفلسفة بجامعة الإسكندرية .

وختاماً فإنه لايسعنى يا أستاذى إلا أن أجعل من ذكرى رحيلك حديثاً مكتوباً عن حياتك الحافلة معنا بالعلم والأخلاق كى تكون رسالتى المفتوحة مقالاً فى مبادئ الأخلاقيات المهنية لأستاذ الجامعة، فمازلنا فى حاجة ماسة إلى الكشف عن هذه المبادئ وترسيخها؛ لأنها تجسد أخلاق "الأستاذ الحقيقى" الذى يحمل رسالة العلم وأمانة المسئولية، وقد كان شخصك خير مثال على ذلك قولاً وعملاً، فلا غرو يا أستاذى أن تبدو رسالتى فى ذكراك وكأنها مقالة تشيد وتفخر بأخلاقيات أستاذ الجامعة لدى دارسى ومحبى الفلسفة فى الجامعات المصرية .

أ.د/ راوية عبد المنعم عباس

أستاذ الفلسفة العامة

المحور الثانى

أدب ودين

دراسات حول إسهامات الفقيد فى مجالى الأدب والدين

(أ) ... بل الأمواج البيضاء الملهمة بقلم الأستاذ والمفكر الكبير/ محمود أمين العالم .

(ب) معجم قبطى / عربى للدكتور / حبيب الشارونى مترجم عن الفرنسية – دراسة د. ميلاد زكى غالى .

(أ)

... بل الأمواج البيضاء الملهمة

بقلم الأستاذ والمفكر والناقد الكبير

محمود أمين العالم(*)

هذا ديوان شعرى بامتياز، وإن لم يقدمه صاحبه -فقيدنا العزيز حبيب الشارونى- باعتباره ديواناً شعرياً. وهو محق فى هذا كل الحق بحسب المقاييس الشعرية التى كانت سائدة فى أوائل ومنتصف الأربعينيات من القرن الماضى حين صدر هذا الكتاب . على أنى أقرأه مؤخّرا، فأكاد أستشعر فيه نبض الشعر إحساساً ورؤيةً وبنيةً بلاغية، وإن يكن أقرب إلى ما كان يطلق عليه آنذاك "بالشعر الحر" أو ما يطلق عليه هذه الأيام "بقصيدة النثر". بل أكاد أستعيد فى عذوبته المنسوجة بخيوط فكرية حريرية، أصْداء بعيدة من تأملات قيثارة جبران خليل جبران الشعرية الأولى، وغنائيات حسين عفيفى الدرامية الصافية وإن يكن يغلب عليها رفيفُ شجنٍ فكرىٍّ متسائلٍ قلق ..

على أن شعرية هذا الديوان لاتتدفق عبْر بلاغيّات تخييلية ومعنوية وفكرية وأخلاقية فحسب؛ بل تَتَبَيَّنُ هذه البلاغيات المختلفة داخل أحداث متواكبة، متصارعة ذات مسحة مأساوية طاغية ، تكاد تجعل من هذه الأحداث قصائد

(*) حصل الأستاذ محمود أمين العالم على الجوائز التالية :

- جائزة الشيخ مصطفى عبد الرازق فى الفلسفة .
- جائزة جبران خليل جبران. من جماعة محبى جبران خليل جبران فى استراليا .
- جائزة ابن رشد: جماعة ابن رشد فى برلين -ألمانيا .
- جائزة معرض الكتاب السنوى عام ١٩٩٩، عن كتاب "الإنسان موقف" .
- جائزة الدولة التقديرية عن جميع مؤلفاته من جمهورية مصر العربية .

قصصية -لو صح التعبير- وليست مجرد قصائد نثرية .

ولعل هذا الديوان الشعرى القصصى الفكرى الذى أبدعه فقيدنا العزيز حبيب الشارونى فى مطلع شبابه، وبالدقّة فى بداية العشرينيات من عمره، أن يمثّل لحظة فارقة ملتَبسَة بين الشاعر والمفكر فى حياته. إن بنية الديوان اللغوية هى بنية أديب كاتب يمتلك ناصية البلاغة العربية فى أرقى مراحلها، بل أكاد أستشعر فيها ما يرتفع أحياناً إلى قامة الجاحظ فى رصانتها، وفى هندستها البنائية، التى يغلب عليها الحوار الصريح أو المُضْمر .

وقد نستشعر فى بعضها ما يكاد يذكرنا كذلك ببعض أجواء من مقامات الحريرى. وهى إلى جانب ذلك بنية بلاغية تمْنح رؤيتَها الدلالية ومضامينها المختلفة عامة، من خبرات إنسانية عميقة يغلب عليها التساؤل والتشاؤم، ما يكاد يذكّرنا أحياناً بأبى العلاء المعرى عقلانياً، والحلاج صوفياً. ولهذا فهو ديوان شعرىّ قصصىّ ينتسب بامتياز إلى تراثنا العربى العريق، دون أن يقف عنده، بل يستوعبه ويتجاوزه تجاوزاً إبداعياً إلى عصره، عصرنا الراهن، فى تفاعل مع تجلياته الفلسفية الغربية. حقاً، إننا نتبيّن فى كثير من فقرات ديوانه تملكه المعرفىٌ لمنجزاتِ الكثير من فلاسفته القدامى من أمثال أفلاطون وأرسطو؛ إلا أنه فى الواقع يكاد يكون إبناً فكرياً مخلصاً للفلسفة الحديثة، وخاصة للمدرسة الظاهراتيّة فى تجليها عند نيتشه وهُسِّرْل وميرلو بونتى وسارتر، على اختلاف وتنوع موقفه من كل منهم، على أن إخلاصه هو للفلسفة لا لأشخاصها، ولهذا فإن إخلاصه وبنوتَه لهؤلاء الفلاسفة ولفلسفتهم تتسم بخصوصية ذاتية قومية ذات جذور مصرية قديمة، يغلب عليها النهج الحدسى المتراوح بين الرؤية الباطنية الصوفية والرؤية العقلية المدّققة.

وأكاد أتصور أنه فى هذه المرحلة المبكرة الفارقة من حياته، كان متراوحاً فى اختيار طريق الإبداع الأدبى والإبداع الفلسفى. ولعل هذا التراوح بين الأدب والفلسفة فى مطلع حياته الفكرية، كان يتمثل عملياً فى تعلّقه الشديد بالأديب طه حسين من ناحية، وبالفيلسوف عبد الرحمن بدوى من ناحية أخرى، كما يقول

(ص ٥٢)؛ على أن الفيلسوف إنتصر فى النهاية على الأديب؛ فراح يكرّس بقية سنوات عمره بإخلاص وتفانٍ للفلسفة. ولعله تمنى عكس ذلك فى أواخر حياته كما ذكرتْ لى مؤخرًا تلميذته النابغة الدكتورة صفاء جعفر. وفى تقديرى أنه لو كان قد اختار الأدب لكان أدبه أقرب إلى الفلسفة. ولعل هذا الكتاب يؤكد ذلك. على أن دراساته الفلسفية التى كرس لها حياته، واقتصرت عليها بقية مؤلفاته طوال حياته العلمية والفكرية، ترتفع صياغتها وبنيتها التعبيرية إلى مستوى أدبى رفيع .

نستطيع أن نتبين بعض الإرهاصات الأولى لتوجهه الفكرى والفلسفى فى هذا الكتاب الأدبى الأول؛ فأغلب فصول هذا الكتاب يغلب عليها الطابع الحوارىّ الفكرى فى بنية أحداثه. بل تكاد هذه الحوارية فى الحديث أن تصبح ثنائية مفارقة متعارضة فى مختلف ما يعالجه من قضايا ورؤى، بل تنعكس هذه الثنائية فى أغلب تعابيره اللغوية التى تتمثل فى التقابلات والمفارقات بين الألفاظ والمعانى والصفات والألفاظ والمواقف، وجمل الوصف والتقييم. إننا فى هذا الكتاب نتحرك دائماً داخل عالم مقال أو داخل خطاب يقوم أساساً على واقع المفارقات والازدواج أو العلاقة الجدلية بين جانبيْن دون أن ترتفع بهما هذه العلاقة إلى وحدة جديدة بينهما. ولهذا لاتنتهى حالة التأزم الدائم، أو التوتر الوجودى إلا فى النادر أو تتحول إلى تقييم أحادىّ سلبى حاد فى فصول هذا الديوان القصصى البديع. ولعل حديث "المجنون" فى فصل "حوار حول آلهة الحكمة" فى حديثه عن المرأة أن يكون مثالاً صارخاً على هذا، خاصةً فى قوله "ولو لم يكن للطفل أن يمكث تسعة أشهر فى أحشائهن لخرج ملاكا.. إنما العالم قد امتلأ بالغرور لأنه استقى من ينبوعها يوم أن كان جنيناً فى الأحشاء". على أن هذا الرأى هو رأى بين آراء أخرى مقابلة دون أن نبلغ رؤية محددة نهائية. ولهذا ينتهى هذا الفصل من الكتاب بتدخل المؤلف نفسه مخاطباً القارئ: "سيدى القارئ، لقد عرضتُ عليك صوراً شتى واسمعتك ألحاناً عدّة، فتأمل كل الصور، واستمع لكل الأنغام.. وهوّن عليك، إن أخذت المجنون لك صاحباً، وإلا فعشْ شقياً، ففى الشقاء لذّة، لاتعادلها

لذة" (ص ٨٧) وسنجد هذه الثنائية أو هذه المفارقة فى فقرات من تقدْمته للكتاب كقوله: "إلى نفسى الحائرة التى أبت كل تِنّين، فآبت إلى الحرية أو ما يشبه الحرية" أو قوله: "إلى نفسى المترددة بين الشك الملح واليقين العنيف، التى تخشى الإيمان بقدر ما تخاف الإنكار" .

وما أكثرَ الأمثلة فى الكتاب التى تتراوح بين التقابل والمفارقة بين الألفاظ والصفات والقيم، أو بين الدلالات والمواقف، وأحياناً بين الألفاظ فى تقابلها البنيوى مثل اللحن واللحد، أو فتنة الوحى ووحى الفتنة، والنار والنور، والدواء والداء، والماضى والمستقبل، والإيمان والإلحاد، والأحشاء والقبر، والماضى والمستقبل، والطائر والخفافيش، والشاطئ المأهول والشاطئ الخرب، وأَبَتْ وآبتْ إلى غيرْ ذلك. [ونشير أخيراً إلى مثال من التقابل فى الدلالات العامة وذلك فى قصته الأخيرة بعنوان "مأتم الإنسانية" التى يتحدث فيها حديثاً ذا عمق اجتماعى عن طفلة تعيش وتتكسّب من جمع لفافات من التبغ فهى -كما تقول القصة- تجمع هذه اللفافات التى أحرقت صدوراً ، وأُلْقِيتْ على الأرض كيْما تحيا هى بها!!؟ وتقول هذه الطفلة "كنت آخذ بقايا التبغ من أفواه الناس ومن نفس أفواههم أنتقى الحكمة" .

وفى هذه القصة الأخيرة، نستشعر بروز الرؤية الاجتماعية إلى جانب المفارقة والرؤية الفلسفية .

والكتاب فى الحقيقة زاخر بالرؤى الجمالية التعبيرية، فضلاً عن الرؤى الفكرية، مما يشكل -كما ذكرنا من قبل- هذا التراوح فى نفس فقيدنا العزيز حبيب الشارونى بين التوجه الأدبى والتوجه الفكرى الفلسفى، فضلاً عن تعبيره كذلك عن رؤية فكرية. ولعل هذا التراوح بين الاتجاهيْن داخل النفس، وهذه المفارقة فى الحياة، كما تعرضها فقرات وصفحات عديدة فى الكتاب هى التى دعتْ فقيدنا العزيز إلى أن يجعل عنوان كتابه "الأمواج السوداء" تعبيراً عن التناقض والمفارقات المتراوحة المأساوية فى نهاية أغلب قصصه الشعرية .

على أن هذا الكتاب جدير بحق أن لايكون "الأمواج السوداء" عنوانه؛ بل

بالأحرى أن يكون "الأمواج البيضاء الناصعة الملهمة"، وذلك لما تتسم به أمواجه بخصوبتها الإنسانية، وقيمتها الجمالية الإبداعية .

ما أجدر هذا الكتاب أن يكون موضع دراسة تفصيلية مُدَقِّقة، مقارنةً بكتابات المرحلة التأريخية التى صدر فيها فى مجالىْ الشعر والقصة، فضلاً عن دراسة بقية كتبه الفلسفية التى كرس لها الفقيد العزيز حبيب الشارونى عمره كله، وذلك لتحديد المعالم الأساسية الأدبية والفكرية لهذا الكاتب الأديب المبدع، والمفكر العميق، والإنسان البالغ الرقة والعذوبة والشرف الإنسانى، الدكتور حبيب الشارونى الذى ستظل ذكراه عطراً متجدداً فى حياتنا الثقافية .

* * *

كتب ستظهر للمؤلف (الدكتور حبيب الشارونى)

(١) تجليات وأفكار

سلسلة الأمواج	سلسلة المعابد
الأمواج البيضاء	معبد الشاعر
الأمواج الحمراء	معبد الجسد
الأمواج الزرقاء	معبد الروح
	معبد الفكر

(٢) أبحاث وآراء

الذاتية أو الفردية (الأنانية) -الدافع الأول

نظرية المثل لأفلاطون ووضعها الجديد

الموت- الوجود - الدين

(٣) دراسات

سلسلة المحاضرات

نابليون من التاريخ

الفكر والتاريخ

الإلهيات فى القديم والحديث

بعد أن انتهيت من كتابة هذه المقدمة للكتاب، وصلني هذا الإعـلان القديـم عن كتب كان الدكتور حبيب الشاروني يزمـع إعدادهـا ونشـرها. وتبينـت بينهـا كتاباً بعنوان "الأمواج البيضاء" الذى كنت قد جعلته عنوانـاً للمقدمـة. ويبـدو أن التموج اللونى الأبيض كان بعداً واحداً من أبعاد الدكتور حبيـب اللونيـة الموجيـة، فضلاً عن تعدد معابده، وصلواته الشعرية والجسدية، والروحية، والفكرية، وتنـوع آفاق أبحاثـه وآرائـه فـى مجـال الأفكـار والقيـم والإبـداع، إلى جـانب مشـروعات محاضراته التى كانت بغير شك إرهاصاً بتوجهه إلى دراسة التاريخ الفكرى والفكر التاريخى!؟ ..

هل أقول فى النهاية، إن تفرغ الدكتـور حبيـب للبحـث الفلسـفى قـد حـرم الثقافة العربية من كل هذه الأمواج والمعابد، والصلوات، والأبحاث، والدراسـات؟ أم أقول –جاداً– إن كتاباته الفلسفية التى كرس حياته لها تكاد تتضمن كـل هـذه الأحلام الثقافية الأولى بمستوى أكثر تركيزاً وتنظيراً ؟

أياً ما كان الأمر فقد ترك لنا فقيدنـا العزيـز الدكتـور/حبيـب ثـروة فكريـة، وقيمة إنسانية ملهمة باقية .

أ. محمـود أمين العالـم

القاهرة يوليو ٢٠٠٣

(ب)

معجم قبطى /عربى
للدكتور/ حبيب الشارونى[1]
ترجمه عن الفرنسية كل من
ملاك ميخائيل وحبيب الشارونى

النص الفرنسى Alexis Mallon, S.J.: Grammaire Copte quatriéme édition
Revue Par: Michel Malinine,
Imprimerie Catholique , Biyrouthe 1956
A Chaire, Elements Grammaire Diafectoale Copte

وذلك بتكليف من جمعية مارينا العجايبى إسكندرية وقد حقق نصوصه القبطية وراجع مفرداته بتكليف من الجمعية معوض داود، بسنتى رزق ا لله ، مرقس بطرس.

(١) دراسة للدكتور ميلاد زكى غالى عن المعجم ، قائم بأعمال رئيس قسم الفلسفة/كلية الآداب/ دمنهور- جامعة الإسكندرية ، وقد حصل د. ميلاد على جائزة الجامعة التشجيعية عن كتابه: "دراسات فى فلسفة العصور الوسطى" فى عام ١٩٩٩م ، وجائزة نداء الأجراس للإعلام والثقافة" عام ٢٠٠١م

لأستاذى الكبير الأستاذ الدكتور حبيب إسكندر الشاروني مؤلفات كثيرة فقد وضع بصمة فى مكتبة البشرية الواسعة، وفى كتاب البشرية المفتوح ، جعلت هذه البصمة منه أستاذاً يذكره كل من تعامل معه من زملائه الأساتذة، ومن تلاميذه الذين تتلمذوا على يديه، وخصوصاً تلاميذه الحاصلين على درجة الدكتوراة ، الذين أشرف على رسائلهم العلمية، وأنا واحد منهم؛ فقد تتلمذت على يدى ذلك العالم والفيلسوف الفذ الذى كنت أعرفه عن قرب، وكنت أعرف مواهبه العلمية والفلسفية وقدراته الكبيرة فى كل الأمور. فلم يكن رجل فلسفة فحسب؛ ولكنه كان أيضاً ضليعًا فى اللغتين الفرنسية والإنجليزية، هذا بجانب القدرة غير العادية على معرفة خبايا اللغة العربية، فكان من أعظم من يجيدون اللغة العربية وقواعدها بطريقة علماء اللغة ذاتها. ليس هذا فحسب؛ ولكنه قد عكف سنوات لدراسة لغة مصر القديمة وهى اللغة القبطية التى نحن بصدد الكلمات عنها الآن. لأن كثيرين لايعرفون أن الدكتور حبيب قاموس فى اللغة القبطية؛ فقد قام بإعداد ترجمة عظيمة وقوية لكتاب "قواعد اللغة القبطية"، وكان هذا القاموس بتكليف من صاحب الغبطة والقداسة البابا المعظم الأنبا كيرلس السادس بابا الإسكندرية وسائر الكرازة المرقسية وأفريقيا وبلاد المهجر؛ فقد حث قداسة البابا نخبة من العلماء المتميزين ومنهم هذا العالم الجليل الأستاذ الدكتور حبيب الشاروني على عمل قاموس لقواعد اللغة القبطية؛ فعكف الدكتورحبيب مع بعض العلماء قرابة ثلاث سنوات لإخراج هذا العمل الضخم وهو "قاموس لقواعد اللغة القبطية".

بدأ الأستاذ الكبير الدكتور حبيب الشاروني فى هذا القاموس بالترجمة من الفرنسية ثم قام بجمع مادة الكتاب وإعداده بطريقة بحثية تطورية للغة مُظهراً أصل اللغة القبطية، ولكن قبل أن نبدأ فى الكلام عن هذا القاموس وتطوره أذكر ما قصه لى أستاذى الكبير عن العقبات التى صادفته هو ونخبة العلماء المشتركين معه فى إعداد هذا القاموس؛ فكانت المشكلة الكبرى أن ماكينات الآلة الكاتبة المصرية

لاتوجد بها حروف قبطية ولايوجد فى مصر من يستطيع أن يضع آلة كاتبة ذات حروف قبطية، فتوجه الدكتور حبيب إلى الأصدقاء المقربين له فى ألمانيا، وعرض عليهم تصنيع ماكينة "آلة كاتبة" ذات حروف قطبية. وفعلاً نجح فى أن يضع هذه الماكينة فى ألمانيا الغربية فى ذلك الوقت عن طريق الأصدقاء هناك، وجاءت الماكينة إلى مصر وبدأ العمل والكتابة عليها (٢) .

أما عن تطور اللغة. فيذكر أن نخبة العلماء، ومنهم الدكتور الحبيب، قد قاموا بتغطية كاملة للترجمة من الفرنسية والجمع لمادة القاموس، إن اللغة القبطية هى اللغة الكيميتية التى كان يتعكم بها سكان وادى النيل منذ خمسة آلاف سنة قبل الميلاد إلى ما يقرب من القرن الثامن عشر بعد الميلاد، وهى بمثابة اللهجة الدارجة للغة المصرية القديمة المعروفة باسم القلم الهيروغليفى الذى استعمل فى النقش على المسلات والمعابد، وأصبحت هذه اللهجة الدارجة فيما بعد اللغة السائدة فى البلاد، شأنها فى ذلك شأن اللغات الأخرى فى سائر أنحاء العالم .

وبمرور الزمن ومع تغير نظام الحكم مرة بعد مرة، وبتوالى احتلال البلاد المصرية من عناصر أجنبية، أُدخل على اللغة القبطية تراكيب وكلمات وتعبيرات أغلبها يونانية مع إحلال وإبدال كما هى العادة عند دخول عناصر غريبة فى أى لغة، وكانت اللغة تنمو وتزدهر طوراً وتضعف تارة أخرى تبعاً لحالة الشعب سياسياً واقتصادياً وأدبياً. إلى أن جاءت القرون الثانى والثالث والرابع للميلاد فشهدنا هذه اللغة وقد كتبت بحروف يونانية وأطلق عليها اسم اللغة القبطية، تصبح اللغة المتزاولة فى الكتابة والكلام ، وتصل إلى ذروة مجدها .

وكانت الحروف اليونانية قد أدخلت على القبطية قبل الميلاد، بدليل العثور على نصوص قبطية وثنية، أى لغتها مصرية وحروفها يونانية وبها حروف ديموتيقية. وهذه النصوص محفوظة فى كل من متحفى باريس ولندن .

كما أنه استمر إستعمال الكتابة الديموتيقية حتى القرن الرابع للميلاد خصوصاً

(٢) نقلاً مقدمة كتاب: المرجع فى قواعد اللغة القبطية ، ص: ٣، ما بعدها .

فى أنس الوجود بأسوان حيث تأخرت عبادة الأوثان إلى ذلك العهد .

أما أحدث كتابة هيروغليفية وجدت فى مصر فيرجع إلى عهد الإمبراطور داكيوس، أى إلى منتصف القرن الثالث الميلادى .

وقد حدد الدكتور "ورل" التاريخ الذى أُبطل فيه استعمال الكتابة الهيروغلوفية والديموتقية بقول: استمر استعمال النصوص الهيروغليفية إلى سنة ٣٩٤م، والنصوص الديموتيقية إلى سنة ٤٥٢ م .

وتنحصر التغيرات والتطورات التى أدخلت على اللغة القبطية فيما يلى:

١) كتابة القبطية بحروف يونانية بدلاً من الديموتيقية، وإدخال تعبيرات وكلمات يونانية وأجنبية عليها وخصوصاً فى العصر المسيحى .

٢) تعبير حرف بآخر أو تقديم وتأخير حرف، مثال ذلك ن ت ر فى المصرية القديمة بمعنى "إله" أصبحت فى القبطية ن و ت ى بعد حذف الراء، و ن س بمعنى "لسان" أصبحت ل س .

٣) الحروف المتحركة معدومة فى المصرية ولكنها موجودة فى القبطية، مثل خ ت ب فى المصرية القديمة بمعنى "قتل" أصبحت فى القبطية خ و ت ى ب .

٤) وجود كلمات فى القبطية لم يعثر عليها فى المصرية، ولعلها كانت موجودة واندثرت .

٥) كلمات مصرية أهملتها القبطية .

مراحل تطور اللغة المصرية :

لكل لغات العالم عدة لهجات تتبع التقسيم الجغرافى لأى قطر. والمعروف أن اللهجات المختلفة الموجودة فى المصرية القديمة هى أساس لإختلاف اللهجات القبطية. ولهذا يحسن بنا أن نبين أطوار تغيرات أولاً، فتقل ما قاله "جاردنر" فى كتابه عن تطورات اللغة المصرية .

١- اللغة المصرية القديمة: هى لغة الأسر من الأولى إلى الثامنة؛ أى منذ حوالى سنة

٣٤٠٠ قبل الميلاد إلى سنة ٢٤٠٠ قبل الميلاد. ولهذه اللغة مميزات خاصة وتكتب بتهجئة خاصة والمعروف أن المستندات التى لاتزال باقية من هذه المرحلة هى عبارة عن وثائق رسمية وجنائزية ونصوص مقابر، وكذلك نصوص لسير بعض الأشخاص. ولاشك أن هذه اللغة تحوى نصوص الأهرام.

٢- اللغة المصرية المتوسطة: هى لغة الآداب من الأسر التاسعة إلى الثامنة عشر؛ أى منذ حوالى ٢٤٠٠ إلى ١٣٥٠ قبل الميلاد. واستمرت لغة الأهلين نحو ثلثى هذه الحقبة .

٣- اللغة المصرية الحديثة: هى لغة الأهلين من الأسرة الثامنة عشر إلى الرابعة والعشرين أى منذ حوالى سنة ١٥٨٠ إلى سنة ٧١٠ قبل الميلاد، وقد وجد مدونا بها مستندات خاصة بالمعاملات والخطابات، وبعض القصص والروايات الأدبية، كما أنه دونت بها نصوص تاريخية للأسرة التاسعة عشر وما بعدها؛ غير أنه لايوجد منها الآن غير القليل، ونعتقد أنها بعيدة عن الاصطلاحات الفصحى للغة المصرية المتوسطة، كما أن هذه المرحلة هى التى بدأ فيها ظهور الكلمات الأجنبية بها.

٤- الديموتيقية: هى اللفظ الذى أطلق بشكل عام على اللغة المستعملة فى الكتب والوثائق التى كتبت منذ الأسر الخامسة والعشرين إلى آخر عصر الرومان من ٧٠٠ قبل الميلاد إلى ٤٧ بعد الميلاد .

٥- القبطية: هى اللغة القديمة فى تطورها الأخير، كما ظهرت فى الكتابات القبطية منذ القرن الثالث الميلادى وما بعده .

لقد ظلت اللغة المصرية القديمة فى مراحلها المختلفة لغة الكتابة والخطابة فى مصر حتى قيام دور البطالمة وتقرير اليونانية لغة البلاد الرسمية. وبمضى الزمن أخذ كثيرمن المصريين يتعلمونها ويستخدمونها فى وثائقهم وخطاباتهم حتى ولو كانوا يجهلونها . ولاجدال فى أن اللغة المصرية كانت ولاتزال تستخدم فى الكتابة الدينية والتخاطب فضلاً عن تحرير العقود والرسائل. ولايفوتنا أن نذكر أن غالبية

المصريين كانوا لايستطيعون كتابة او قراءة أى لغة، وبطبيعة الحال كانوا لايعرفون اليونانية .

وقد صحب ازدياد استخدام اللغة اليونانية، ونقص استعمال الديموتيقية تدوين هذه اللغة بحروف يونانية. وتبع وضع الأبجدية القبطية تنظيم هذه اللغة المصرية الدارجة لرفعها إلى مصاف اللغات الأدبية. وأدى ذلك إلى أن ظهرت اللغة القبطية بآدابها منذ أواسط القرن الثالث الميلادى .

أما المراحل التى احتازتها كتابة اللغة المصرية فهى:

أ- الخط الهيروغليفى: الذى اكتسب صفه القدسية، ولذا أعطى هذا الاسم "هيروغليفى" المأخوذ من كلمتين يونانيتين هما "هيروس" = قدس، "غيلنوس" = نقش .

ب- الخط الهيراطيقى: وهو أيسر من الهيروغليفى بعض الشئ. واستعمله الكهنة فى كتاباتهم. والتسمية مأخوذة أيضاً من اللغة اليونانية، ومعناها "خاصة بالكهنة".

جـ- الخط الديموتيقى: وهذه التسمية من اليونانية أيضاً، ومعناها "خاص بالشعب". فالخط الديموتيقى هو الصورة المبسطة التى أخذ الشعب المصرى يستخدمها فى كتاباته فى العصور المتأخرة .

د- الخط القبطى: قامت محاولات فردية من المصريين لتدوين لغتهم بحروف يونانية، دون أن يكون لذلك أى شأن بالمسيحية. وانتهى الأمر بأن استطاع شخص أو جملة أشخاص استحداث ما نسميه الان بالخط القبطى. فكتبوا لغتهم بحروف يوانانية وأضافوا إلى الأبجدية اليونانية سبعة أحرف أخذوها من الخط الديموتيقى تعبر عن أصوات ليس لها مقابل فى اللغة اليونانية .

٣- لهجات اللغة القبطية: اختلف علماء القبطية فى تحديد عدد لهجاتها، فذهب بعضهم إلى إنها ثلاث، والبعض رأى أنها خمس، والبعض الآخر ذهب إلى أنها ست. والواقع أن عدد اللهجات القبطية أكبر من ست لهجات، فلايعقل أن

نكون البحيرية التى أجمع العلماء على أنها كانت لهجة الإسكندرية وضواحيها والدلتا ونتريا -وداى النطرون ومديرية التحرير الحالية- لهجة واحدة مستعملة فى هذه الأقاليم الواسعة ؛ ولكن المعقول أنه كانت لهذه البلاد عدة لهجات أندمجت مع الزمن فى البحيرية .

ويمكن تقسيم اللهجات إلى قسمين رئيسيين:

١- لهجات مصر السفلى: ويعرف منها الآن البحيرية، من الكلمة العربية بحيرى. أى الأراضى المجاورة للبحر، وربما من اسم محافظة البحيرة. وكانت اللهجة البحيرية تسمى سابقاً منفية تسمية خاطئة. "ويظن أنها كانت أول لهجة وضعت فى الصيغة الكتابية المصطلح عليها. وتم ذلك فى مدينة الإسكندرية. وبالإجمال فالبحيرية هى اللغة الوحيدة التى استطاعت أن تستكمل كتابتها اللغوية بالاستعارة عن الديموتيقى، ويغلب الظن أن تهجئة الحروف من اللهجات المختلفة الأخرى وضعها أشخاص لايمتون بصلة إلى الديموتيقية، أو وضعها أشخاص اقتنعوا باستعمال الهجاء البحيرى كنقطة بداية .

وأصبحت البحيرية فى القرن الحادى عشر بعد نقل الكرس البطريركى إلى القاهرة، لغة الآداب لكل البلاد. ولاتزال إلى الآن تستعمل فى خدمة القداس .

وكانت تستعمل فى الإسكندرية وما جاورها والدلتا ونتريا، ولايوجد فى الكتب الكنسية المستعملة الآن إلا اللهجة البحيرية، ما عدا لحن واحد للثلاثة الفتية، والربعان الأول والثانى باليونانية ويلحنان بالقاهرة، والثالث والرابع وردت بهما بعض كلمات بالصعيدية ويحلنان فى بعض كنائس الوجه القبلى فقط .

وفى الدار البطريكية نسخة خطية رقم ١٠٦ طقس، تاريخ عمل الميرون وترتيب عمله، وبها قطع وصلوات بالصعيدية .

ب- لهجات مصر العليا :

١- الصعيدية: وهى من الكلمة العربية "صعيد" ومعناها أعالى الأرض أى الوجه القبلى، وهى لهجة طيبة، وفيما بعد أصبحت لهجة آداب الوجة القبلى.

وكانت تسمى سابقاً الطيبية وعلامتها المختصرة (S) وسابقاً (T) .

ويقول ورل "من المحتمل أنها انشئت بعد البحيرية، ويظهر أنها أخذت من صيغة خاصة للغة التخاطب المتداولة فى الجزء الشمالى من وادى النيل من بابلون (منف) لغاية أسيوط .

٢- الفيومية: واستعملت الفيوم، ويقول اشتيندورف فى كتابه "الأجرومية القبطية" أنها كانت تسمى باللهجة البشمورية تسمية خاطئة، وعلاماتها المختصرة (F) وسابقاً (B) .

٣- الأخميمية: كانت سائدة فى مدينة أخميم، وقد أفسحت الطريق بعد ذلك للصعيدية التى هى لهجة الوجه القبلى. وعلامتها المختصرة (A) .

هذه اللهجات الأربع هى اللهجات الرئيسية. ثم هناك اللهجات الفرعية، ومنها :

١) المنفية: كانت سائدة فى منطقة منف، وحلت أخيراً محل البحيرية وعلامتها المختصرة (B). وذكرها أيضاً مالون وجورج صبحى .

٢) الأخميمية الفرعية والأسيوطية: وكانت تستعمل فى البهنا إلى أسيوط. وهى مشتقة من الاخميمية، وعلامتها المختصرة (A2) .

٣) اللهجة البشمورية: اشتقت من البحيرية، ويقول ورل فى كتابه المشار إليه: ذكر هذه اللهجة المؤلفون الوطنيون وربما تكون لهجة مصرية وطنية تكلم بها اليونان فى شرق الدلتا وكتبت بحروف يونانية عادية .

٤) وأُشتق من الفيومية لهجة أخرى، فمن مراجعة اللوحة ٢٨ من الكتاب الذى ألفه الدكتور أحمد فخرى سنة ١٩٥١م. نرى أن النص القبطى الموجود بهذه اللوحة مزيج من الفيومية والصعيدية، مما يحملنا على الاعتقاد أنه لهجة خاصة باللوحات .

ويمكننا القول أن الكتاب المقدس قد ترجم من اليونانية إلى اللهجات الرئيسية مباشرة، ويحتمل أن يكون قد ترجم إلى البحيرية من اليونانية، وإلى الصعيدية من

اليونانية ونقلت اللهجات الأخرى من هاتين اللهجتين .

إن موضوع اللهجــات وتقسيماتها الأساسية والفرعية عليه لم يتفق عليه العلماء بصفة نهائية ذلك أن هذه التقسيمات تتعرض دائماً. ولاسيما فى السنوات الأخيرة، إلى كثير من التعديلات التى يوحى بها الكشف عن نصوص جديدة. وربما كان أحدث تعديل هو الـذى جاء فى كتاب Paul E.Kahle "نصوص قبطية من دير البلاعزه" الذى نشرته مطابع جامعة أكسفورد عام ١٩٥٤ .

وفى هذا الكتاب يعرض المؤلف جدولاً جديداً للهجات الأساسية والفرعية على التالى ابتداء من الجنوب .

١- الأخميمية - الأخميمية الفرعية - الأخميمية المتأثرة بالأخميمية الفرعية .

٢- مصر الوسطى - مصر الوسطى المتأثرة بالفيومية .

٣- الفيومية .

٤- نصف بحيرية - البحيرية .

وخارج هذه المجموعة هناك اللهجة الصعيدية، ويرى المؤلف أنه قد ذاع استعمالها فى وادى النيل كله، ويرجع أنها نابعة من الدلتا وبصفة أخص من الإسكندرية .

٤- الآثار الأدبية فى اللغة القبطية:

أولاً: ترجمة الكتاب المقدس من اليونانية إلى القبطية: ومع صعوبة هذا العمل فإن الترجمة القبطية تعد من أدق الترجمات، وترجمة الكتاب المقدس تحتل المكان الأول فى أدبيات اللغة القبطية .

ويظهر أن الكتاب تُرجم كاملاً إلى اللهجتين البحيرية والصعيدية ، ولكن ما عُثر عليه حتى الان من العهد القديم فى البحيرية هو خمسة أسفار: موسى، وأيوب، وأمثال (ناقص)، والمزامير، والبنوات الصغار والكبار، وقد طُبعت كلها. وفقرات بسيطة من الأسفار الأخرى. وفى الصعيدية عُثر على فقرات غير كاملة من كل أجزاء الكتاب المقدس نشرها العلماء ، كما عثر على بعض أسفار كاملة،

وهى سفر المزامير والأمثال وقد طبعا. وسفر صموئيل "الملوك" وأشعياء "فى مجموعة مورجان" و لم يطبعا بعد. وفى الأخميمية عثر على البنوات الكبار، وطبعها سنة ١٩٢٧. وفى الفيومية عثر على فقرات قليلة .

أما العهد الجديد فإنه كامل فى اللهجتين البحيرية والصعيدية. وطبع بهما عدة مرات. كذلك عثر على إنجيل يوحنا بالأخميمية الفرعية، وطبعة طوسون سنة ١٩٢٤م، وعلى فقرات قليلة من العهد الجديد بالفيومية طبعت بالعهد العلمى للآثار الشرقية بالقاهرة .

ثانياً: من أهم أدبيات اللغة كتب الأبوكريفا وهى الأسفار الغير مقبولة فى الكنائس المسيحية كلها، وأغلبها بالصعيدية وجزء منها بالأخميمية .

ثالثاً: كتب الغنوسية، وتشتمل على آراء وتعاليم الغنوسيين؛ وهم شيعة ظهرت فى بدء المسيحية، وكان اعتقادهم لايتفق مع اعتقاد المسيحية؛ فكانوا يعتقدون أن المعرفة هى الوسيلة الوحيدة للخلاص دون الإيمان، وأن ما ينسب للسيد المسيح من المعجزات والأعمال أمثلة رمزية، وهى من الكلمة اليونانية ج ن و س ى س = "معرفة" .

ويوجد فى المتحف القبطى مجموعة قيمة من البردى من كتب الغنوسية، وتعتبر هذه المجموعة من أثمن المجموعات فى نوعها .

رابعاً: وتشمل آداب الكنيسة على تراجم الآدباء التى ترجمت إلى القبطية، ثم أعمال الشهداء وسير الأدباء الرهبان المشهورين، وقوانين الرهبنة، وكتب كثيرة عن الطقوس الكنسية وضعت أصلاً بالقبطية، من بينها "بستان الرهبان" الذى ترجم فيما بعد إلى اليونانية فالسريانية فالعربية، ثم إلى اللغات الأوربية. ويقول مالون "من بين المنظومات القبطية الثاوطوكيات ولها مكانة عظمى فى الآداب القبطية .

خامساً: من آثار الآداب القبطية نصوص تتعلق بالتاريخ، والقوانين، والعقود، والبيع أو الميراث وبالرسائل والصكوك، ومنها ما يختص بالضرائب أو

التجارة، كما أن هناك نصوصاً دينية تتصل بالفلك والسحر والطب .

هكذا ترك لنا الأستاذ الدكتور حبيب الشاروني نفائس ثمينة تجعله ممن وضعوا بصمه فى كتاب البشرية الذى سوف يُخلد اسمه مع المبدعين والمبتكرين الذين لم .. ولن ينساهم التاريخ .

د . ميلاد زكى غالى

المحور الثالث

إسهامات الأستاذ الراحل فى

الفلسفة اليونانيـة

(أ) تعليقات أ.د. حبيب الشارونى على بعض مسائل الفلسفة اليونانية (أفلاطـون – أفلوطـين) . إعـداد أ.د. محمـد فتحـى عبد ا لله .

(ب) دراسـة حـول ترجمـة د. الشـارونى لمحـاورة بـارمنيدس لأفلاطون. عرض وتقديم د. أميمة ضياء الدين .

(أ)

تعليقات أ.د/ حبيب الشاروني
على بعض مسائل الفلسفة اليونانية
(أفلاطون -أفلوطين)

إعداد أ.د/محمد فتحي عبد الله

أستاذ الفلسفة اليونانية ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب- جامعة طنطا

تكشف تعليقات أستاذنا الراحل الدكتور/ حبيب الشارونى عن إلمام واسع بالفلسفة اليونانية، وعلى إستيعاب جيد لمسائلها. فقد ألمَّ بمحاورات أفلاطون، وكذا بتاسوعات أفلوطين ، وتعليقاته على بعض مسائل الفلسفة اليونانية مما يؤكد على هذه الحقيقة .

ويمكن تصنيف هذه التعليقات فى مبحثين، خصصنا المبحث الأول لعرض تعليقاته على بعض مسائل الفلسفة الأفلاطونية، وهى:

ا- المثل .

٢- الفروض .

٣- القسمة الثنائية .

وخصصنا المبحث الثانى لتعليقاته على فلسفة الأفلوطونيين المحدثين .

وقد آثر معد هذه التعليقات للنشر على الاحتفاظ بأسلوب كاتبها، مع بعض التصرف فى طريقة العرض، بحيث لايخل هذا التصرف بما قدمه المرحوم الأستاذ الدكتور/ حبيب من تعليقات على بعض مسائل الفلسفة اليونانية .

أولاً: المبحث الأول: تعليقات أ.د/حبيب الشارونى على بعض مسائل الفلسفة الأفلاطونية وهى:

١- المثل .

٢- الفروض .

٣- القسمة الثنائية .

١- المثل

تبدأ محاورة بارمنيدس بتقويض نظرية المثل، ولو دققنا بانتباه فى نقد المثل فى بداية المحاورة لأدركنا أنه لاينصب على نظرية المثل فى حد ذاتها بقدر ما ينصب

على علاقات المشاركة بين الأشياء الحسية وبين المثل ؛ فبسبب هذه المشاركة كان يتعين على المثل إما أن تنقسم إلى أجزاء، وإما أن تفارق ذاتها فيتكاثر كل مثال منها إلى ما لانهاية .

ويبقى علينا أمام هذه الصعوبة أن نجرد على الأقل مؤقتاً سمة المثل التى بموجبها تكون المثل مفسرة للأشياء المحسوسة ؛ وذلك لنتأملها فى ذاتها، وقد افترض أفلاطون فى "محاورة بارمنيدس" وجود علاقات بين الواحد والوجود، ونستنبط منها جميع النتائج الممكنة مع بقائها فى المجال العقلى الخالص دون أدنى إشارة إلى الأشياء الحسية التى يمكن أن تكون هذه المثل نماذج لها، وما تكشف عنه محاورة بارمنيدس هو مدى خصوبة الفروض بصدد العلاقة بين المثل، وأصحاب المثل الذين لايرون فى الأشياء الحسية سوى تدفق وصيرروة مستمرة، والذين لايجدون الوجود إلا فى المثل المعقولة واللاجسمية. هؤلاء وهؤلاء يخطئون لتضييعهم معنى الوجود. فهل من الممكن أولاً رده إلى الجسم وحده ؟ ولكنا مجبرون على التسليم بأن حقائق مثل العدالة موجودة بالفعل بما أنها تظهر وتختفى فى النفس. هل نبغى كما يفعل "أصحاب المثل" رد الوجود إلى هذه الحقائق الثابتة الساكنة التى هى المثل ؟ ولكنهم بذلك لايستطيعون أن يدعوا أنهم يدركون "الوجود الكامل"؛ فالوجود الكامل يحتوى بالضرورة على العقل، وبالتالى على النفس والحياة. وبما أنه عاقل وله نفس وحى؛ فهو ليس ساكناً .

هذه المجادلة المزدوجة ضد الماديين والمثاليين موجهة نحو فلاسفة معاصرين لأفلاطون يصعب تحديدهم، ومن الفئة الأولى نتعرف على "انتستانس" الذى رأيناه من قبل يظهر فى محاورة "ثيتاتوس" .

أما الفئة الثانية فمحيرة أشد الحيرة ؛ فالأصحاب الوحيدون للمثل فى هذا العصر هم أفلاطون نفسه ومدرسته، فهل يمكننا أن نعتقد أنه ينتقد تصوراً عن المثل أخذ هو به، وهو التصور نفسه الذى يفحصه فى مستهل محاورة بارمنيدس،

والذى تجاوزه فيما بعد؟ فهو قد عارض عندئذ هذه الكثرة من المثل المنعزلة والثابتة، تلك التى رأيناها تظهر فى محاورة فيدون، بالوجود الكامل، وهذا تعبير شديد الغموض يبدو أنه يضم ليس فحسب المثال أو الموضوع المعروف، وإنما أيضاً الذات التى تعرفه، والعقل والنفس التى يقيم فيها، وهذا مخطط أولى سوف تحدده محاورة "تيماوس" .

وعلى كل حال يبقى مسار المثل جلياً؛ فأفلاطون يأخذ على الماديين مثلما يأخذ على أصحاب المثل أنهم لم يروا فى الوجود تلك القدرة على الفعل، وعلى المعاناة، وتلك الحياة التى يدخلها هو عليه؛ بيد أن هذا المأخذ يجعله هو نفسه يقع ثانيةً فى الصعوبة التى أشار إليها لدى بارمنيدس و الأيونيين .

يقول الغريب من إيليا الذى يدير النقاش أليس صحيحاً أنهم يطرحون علينا الأسئلة التى كنا نطرحها نحن أنفسنا على أولئك الذين يقولون إن الكل هو الحار و البارد؟ إننا نتأرجح بالضرورة بين تصور للوجود محدود أكثر مما ينبغى، وبين تصور ممتد؛ وإذ نجده أفقر مما ينبغى فإننا نخلع عليه محمولات وحركة وحياة فى ذاته، ودون علاقة بحدود أخرى سواه تكشف لنا عن ضرورة هى ضرورة التواصل والمزج بين حدود مثل الوجود والحركة والسكون إلخ .

إن فصل كل شئ عن كل شئ إنما يعنى الاختفاء الكامل لكل مقال؛ فلن نستطيع صياغة شئ إلا من خلال ارتباط المثل بعضها ببعض؛ فالفكر ينتقل إذن من اللامحدد إلى المحدد، إنه لايكتفى بتفسير علاقات التصورات المحددة من قبل، وثانياً و للسبب نفسه يمضى فن الجدل لا بتطبيق قواعد عامة على حالات خاصة، وإنما بالفحص المباشر لكل تصور من شأنه أن يحيلنا من ذاته إلى التصورات التى ينبغى أن يتحد معها .

هكذا يختلط السكون والحركة مع الوجود؛ ولكنها غير قابلة للإختلاط فيما بينها، ولكن إذا كانت الحركة وجوداً من حيث أنها تشارك فى الوجود، فهى

لاوجود من حيث أنها خلاف الوجود؛ أى من حيث أنهـا تشـارك فـى الخـلاف، فيبدو بحق أن الدور الرئيسى فى المعرفة المباشرة واللامتوسطة بهذه العلاقات يقـوم به الحدس العقلى الذى جعله أفلاطون فى "الجمهورية" على قمـة مراتـب المعرفـة؛ ذلك لأن قوام المنهج هو إدراك مايريده المثال الذى نفحصه، والانصياع لما نراه فى التصورات .

ومن هنا يختلف المنهج الأفلاطونى عـن الفكـر الاستدلالى بقـدر مـا يختلـف المنهـج الديكـارتى عـن المنطـق. إن لمثـال الخـير الـذى هيمـن علـى الجـدل فى"الجمهورية"، وفى نفس الوقت على الرياضيات دوراً فى المستوى الأول .

وإن كان أفلاطون لايستطيع أن يعرف الحد فى وحدته، فإنه يـدل بـه علـى الأقل معادلاً مكونا من ثلاثـة حـدود: الجمـال والتناسـق والحقيقـة، وهـو لايفعـل بذلك سوى أن يضع الشروط الثلاثة الأساسـية التـى يجـب أن يستجيب لهـا كـل خليط؛ هذه الحدود الثلاثـة يعـبر كـل واحـد منهـا فـى مظهـر مختلـف عمـا أسمـاه أفلاطون فى "الجمهورية" باللامشروط؛ أى الخير الذى عنده يكف التفسير .

٢- الفروض

يهتم القسم الأول مـن "محـاورة بـارمنيدس" بمسـألة فـرض الفـروض؛ حيـث تهـدف الممارسـة الجدليـة فـى هـذه المحـاورة إلى مناقشـة هـذه المسـألة، ونعلـم أن أفلاطون قد أعلى من شأن هذا المنهج فى محـاورة "مينـون"، ووضـع الفـرض غـير كاف؛ بل يجب أن ننظر فى ما ينجم من رفضه .

فحين يهتم القسم الثـانى مـن المحـاورة بـالتدرب علـى مـا ينجـم مـن رفـض الفروض، نفحص جميع النتائج المترتبة على الفـرض الـذى وضعـه الإيليـون ، وهـو الواحد موجود، ثم نتائج الفرض المضاد، وهو الواحـد ليـس موجـوداً. وأطـر هـذا الفحص ذات أهمية بالغة؛ لأنها تحتفظ بقيمـة عامـة تمامـاً، ومسـتقلة عـن الفـرض الذى نفحصه ويلزم أول الأمر ، فيما يتصل بكل واحد من هذين الفرضين البحث

عن النتائج المترتبة عليه، بالنسبة إلى الواحد والأشياء الأخرى غير الواحد، والبحث عن النتائج يعنى البحث عن المحمولات التى يلزم حملها علـى الواحـد، أو إنكارهـا عليه فى كل واحد من الفرضين .

إن نتائج البحث محيرة إلى حد جعل تفسير "محاورة بـارمنيدس" مشكلة فـى غاية العسر. وبالفعل يبين أفلاطون أن فرض الواحد موجود يمكن أن نسـتنبط منـه بطريق البرهنة سلسلتين من النتائج؛ ففى سلسلة أولى تبين أنه يتعين علينـا أن ننكـر على الواحد كل زوج من الحدود المتعارضة، التى ذكرها فى المحاورة، وفى سلسلة ثانية تبين بالعكس أنه يتعين علينا أن نحمل عليه كل زوج من هذه الأزواج .

ومن الفرض نفسه نستنتج بصدد الموضوعات الأخرى غير الواحد أنـه يتعـين علينا أن نحمل عليها فى آن معاً ، كل واحد من هذه الحدود المتقابلة، ومن الفرض المضاد للفرض الأول الواحد ليس موجوداً نستنتج منطقياً أنه ينبغى علينـا أن نحمـل على الواحد، ثم أن ننكر عليه ازدواج الحدود التى نفيناهـا، وأثبتناهـا فـى الفـرض الأول. وفى عبارة موجزة يبدو أن أفلاطون يأخذ على عاتقه أن يثبت أن للفـرض عينه نتائج متناقضة، وأن للفرضين المتناقضين نتائج متطابقة. ومـن أجـل رفـع هـذا التناقض قدم الأفلاطونيين المحدثون عـن "محـاورة بـارمنيدس" تفسـيراً معقـداً؛ فقـد افترضوا أن كلمة "واحد" وكلمة "موجود" ليس لهما فى كل واحدة من سلسـلتى النتائج نفس المعنى، ومن ثم يمكن أن نثبت الأضـداد للواحـد؛ لأن هـذا ليـس مـن الجهة نفسها ؛ ولكن ما من شئ يخول لنا مثل هذا التفسير .

وما تكشف عنه "محاورة السوفسطائى" هو أن الفرض ضرورى بـالإطلاق؛ فالموضوع الخاص بالمحاورة هو الصعاب التى يثيرها تعريـف "السوفسـطائى" .فـإذا قلنا فعلاً إنه ذلك الذى ليس حاصلاً إلا على مظهر للعلم، لأفلت منا بقوله لنـا إن الخطأ مستحيل، لأنه ينطوى على التفكير فى اللاوجود. والحال هذه أليس حقاً أن اللاوجود ليس موجوداً ؟

لحل هذه المسألة يقوم أفلاطون بعمل مراجعة نقدية لآراء الفلاسفة عن تعريف الوجود، ولكن هذا النقد يؤدى إلى نتيجة مذهلة وهى استحالة تعريف الوجود فى ذاته بمعزل عن كل شئ آخر، وبيان ذلك كالآتى :

عندما يسعى الأيونيون وبارمنيدس إلى تعريف الواحد، يعرفه بعضهم بأنه كثرة، ويعرفه آخرون بأنه واحد، ولكنهم بذلك يعطونه تعيينات لاتلائمه من حيث هو وجود .

إن الأيونيين وبارمنيدس كانوا يخلطون الوجود مع شئ آخر غيره، وما كانوا يفصلونه عن هذه التعيينات الكمية .

٣- القسمة الثنائية

ينصب جهد أفلاطون على فن استيعاب قواعد المناهج، وهو جهد فائق التنوع فيمضى فى التمارين المدرسية من القسمة حتى التركيب العظيم فى "تيماوس"، مما يؤدى فوق ذلك إلى إعطاء توجيهات، وإلى تشجيع انطلاق الفكر أكثر منه إلى ابتداع مذهب .

لقد عرف الجدل من قبل فى محاورة "فيدروس" بواسطة حركتين متتاليتين: فأولاً نرى الأشياء المتفرقة فى مثال واحد، ثم بحركة عكسية نقسم المثل إلى مثل بحسب المراحل الطبيعية. ويجدر ملاحظة أن التحليل والقسمة يتلو هنا التركيب، وأن التركيب بدلا من أن يكون هدف التفكير ، ومن أن يأتى تالياً للتحليل، هو بالعكس موجه لأن يكون نقطة إنطلاق نحو القسمة التى هى على هذا النحو جوهر الجدل .

إن تمارين القسمة التى نجدها فى مطلع "السياسى والسوفسطائى" تُظهر لنا دون شك كيف كان أفلاطون يجعل تلاميذه فى الأكاديمية يمارسون الجدل. فالقسمة تجئ هنا على أنها الطريقة التى تعين على تحديد المفهوم على نحو أكثر دقة، وتؤدى إجمالاً إلى تعريف، مثال ذلك "السياسة علم"؛ ولكن العلوم تنقسم

بدورها إلى علـوم تصف ، وإلى علوم تصدر أحكاماً، والسياسة هى من بين الأولى.

وهكذا نصل من قسمة إلى قسمة إلى تحديد المفهوم أكثر فأكثر، ومن الواضح أن القسمة الأفلاطونية ليست عملية آلية خالصة، وإلا ما كانت أفلتت من نقد أرسطو الذى يرى أنه من التعسف تماماً أن نضع الحد موضوع البحث فى طرف من القسمة بدلاً من الطرف الآخر ؛ فليس الأمر بالفعل عملية منطقية؛ ولكن الحدس هو الذى يمكنه أن يرشدنا فى هذه الحالة، وفضلاً عن ذلك إذا كان ثمة قاعدة عامة إلى حد ما كأن يكون التقسيم ثنائياً، فإن القاعدة لإجراء هذه القسمة ليست دقيقة تماماً، وتثير صعوبات فنية كبرى يعرفها أفلاطون حق المعرفة ولكنه لايحلها. ومن أكبر هذه الصعوبات معرفة كيف نميز التقسيمات التعسفية، كقسمة الناس إلى إغريق وبرابرة، عن التقسيمات المشروعة، كقسمتهم إلى ذكور وإناث ففى الحالة الأولى (الإغريق) هى وحدها الفئة المعنية ، بينما لاتتعين الثانية إلا باستبعادها من الأولى. وفى الحالة الثانية يكون لدينا صفتان متقابلتان كلتاهما موجبة. ولكن ما هى الصلة بين هذين التصورين للجدل: الجدل بوصفه فن تركيب الخلائط فى "السوفسطائى" والجدل بوصفه فن القسمة ؟

هذه المسألة تجد حلها فى "فليبوس" ؛ فهذه المحاورة تبين لنا كيف أن فن تركيب الخلائط ينتج عنه تصنيف الأنواع وقسمتها؛ فالتقريب بين مظهرى الجدل، وتوحيدهما، وكونهما منفصلين فى مواضع أخرى يجعل معنى الجدل أكثر وضوحاً؛ فأول الأمر نجد أن معنى الخليط يمثل فى صورة جديدة ؛ فكل خليط جدير بهذا الاسم ليس دمجاً تعسفياً؛ ولكنه تركيب يجمع تماماً بين عنصرين، عنصر غير معين أو لامحدود، وحد أو تعين ثابت غير المعين هو زوج من متقابلين، بحيث أن كلا منهما لايمكن تعريفه إلا بالإضافة إلى الآخر، أى أنه فى حد ذاته غير محدد على الإطلاق .

أمثلة ذلك: أكبر وأصغر، أرفع وأخفض، وأسخن وأبرد، فهذه حدود نسبية تماماً، وفى حالة تدفق دائم بما أن ما هو أكبر من شئ هو فى الوقت نفسه أصغر من شئ آخر .

إن الحد أو التعيين هو علاقة عددية ثابتة مثل الضعف أو ثلاثة أضعاف، ونحن نتبين بسهولة أن الخليط ينتج إذن من إدخال علاقة واحد إلى اثنين، وإذا دخلت على الثنائى اللامحدود، من الرفيع والغليظ، فإنها تخلق نغمة الـ **Octave** المكونة من ثمانى وحدات. ويمكننا أن نتصور على نفس النحو أن علاقة ثابتة بين البطئ والسريع تخلق حركة منتظمة، أو تبرز أشكال العلاقة الثابتة بين الكبر والصغر، هذا التصور للخليط يسمح بل يتضمن قسمة التصورات (المفاهيم)؛ فالقسمة تبدأ من لامحدود مثل الصوت بدرجاته اللامتناهية، من الرفيع ومن الغليظ، وتدخل عليه عدداً معيناً من الفواصل الثابتة هى التآلفات المتصفة بعلاقات عددية ثابتة، مثل ١/٢، ١/ ٣ إلخ .

وقوام العلم هو معرفة عدد هذه العلاقات الثابتة، وطبيعتها. هذا التصور عن الخليط وعن القسمة لم يعد مطابقاً تماماً للتصور الوارد فى محاورة "السوفسطائى"؛ فأولاً لم تعد المسألة متعلقة بقسمة ثنائية مطردة؛ ففى الحالة المثلى على الأقل - وهى حالة الموسيقى- يتحدد عدد الحدود بعد العلاقات العددية الممكنة التى هى التآلفات، ونحن نرى مثالاً آخر فى محاورة "تيمايوس" حيث تعتمد القسمة على أربعة عناصر هى عدد المجسمات المنتظمة الممكنة، وأكثر من ذلك أن خليط جنس مع آخر فى محاورة "السوفسطائى" يأتى من طبيعته ذاتها. فالوجود لكى يكون على نحو ما هو عليه يلزم أن يشارك فى ذات الشئ وفى الآخر غيره، وهنا ما يمثل بداية لعلاقة لزوم منطقى، وبالمقابل أن اللامحدود والحد لايتداعيان ولايتضمن أحدهما الآخر. ويلزم للجمع بينهما جنس رابع من الوجود مختلف عنهما. ومختلف عن الخليط هو علة الخليط .

وهذا يعنى القول إن الرابطة اللازمة منطقياً التى جنحت إليها محاورة "السوفسطائى" قد حل محلها الآن اعتبارات التناغم والتلاؤم و الجمال والطيبة .

ثانياً: المبحث الثاني: تعليقات أ.د/حبيب الشارونى علـى فلسفة الأفلوطونيين المحدثين .

وجد العقل وتلمس أنواعاً من المعرفة منذ وجد الإنسان؛ بيد أن العلماء – قدماء ومحدثين- قد اتفقوا على أن هذه المعرفة لم تكن حقيقة بأن تسمى فلسفة، وأن البداية الحقة للفلسفة كانت من معجزات اليونان وحدهم حين اصطنعوا ابتداءً من القرن السابع قبل الميلاد منهجاً معيناً فى البحث هو المنهج العقلى الذى يطلب معرفة العلل بالحد والبرهان فيما يسميه المؤرخون "بالمعجزة اليونانية"؛ وإنما هو ذلك المنهج العقلى الذى بدأت به الفلسفة على يد "طاليس"، والذى تميزت به الحضارة اليونانية عن الفكر الشرقى وعن الحياة الروحية الشرقية. ومنذ ذلك الحين اقترن التفكير الفلسفى بالمنهج العقلى، واتسمت المعرفة فى كل علم بأسلوب العقل وطريقته .

ولكن هذا الأسلوب العقلى الذى أتاح لليونان أن يقيموا الفلسفة علماً عقلياً، والذى انتهى عند كثير من مفكرى الغرب إلى "عبادة العقل"، لم يكن هو الأسلوب الوحيد الذى استأثر بالفكر الإنسانى بصفة عامة، أو الفلسفة اليونانية ابتداءً من القرن الأول قبل الميلاد، وخلال القرنين الأول والثانى بعد الميلاد؛ فهناك عناصر أخرى أتاحت لها أن تعدل عن العقل إلى ضرب من المعرفة الصوفية، وأن تبقى مع ذلك فى مجالها الرئيسى ؛ أعنى مجال البحث الفلسفى .

هذه العناصر الجديدة التى نفذت إلى التفكير الفلسفى، وامتزجت به كانت فى تأثيرها على الفلسفة نتيجة لحركة عكسية نفذت عن طريقها الفلسفة ذاتها من العالم اليونانى إلى العالم الشرقى. ومع هذا الاختلاط بين الشرق والغرب نشأ تيار فلسفى جديد يتميز من ناحية عن التيارات الفلسفية السابقة فى الفكر اليونانى،

ويتميز من ناحية أخرى عن التيارات الدينية والعلمية التى كانت سائدة فى العالم الشرقى.

هذا التيار الجديد هو تيار الأفلاطونية المحدثة الذى بلغ أوج اكتماله، وتمثل فى أكمل صوره عند فيلسوف مصرى المولد والجنس، يونانى اللغة هو "أفلوطين".

وإذا كانت فلسفة أفلوطين بصفة عامة ومنهجه الفلسفى بصفة أخص قد انطوى على عناصر متعددة: عناصر أفلاطونية وأرسطية وعناصر شرقية، فإنه مع ذلك قد انتهى إلى تجربة تأملية صوفية أصيلة عنده إعتبرها الغاية النهائية من الفلسفة وتحددت تبعاً لها خطوات النسق الفلسفى والمنهج الفلسفى .

أما هذه المصادر التى تضافرت على تكوين المنهج عند "أفلوطين"، وعملت على توجيهه وجهته الخاصة، والتى نلمحها فى رسائل أفلوطين، وهى الرسائل التى جمعها "فورفوريوس" ونشرها تحت عنوان "التاسوعيات"، فربما كان أظهرها الجدل الأفلاطونى. والجدل عند "أفلاطون" هو المنهج الذى به يرتفع العقل من المحسوس إلى الجمال المعقول الخالى من التناقض. والعقل يرتفع بمقتضى الجدل العلمى من الحقيقة الرياضية القائمة على فروض تعسفية إلى حد غير فرض من شأنه أن يكفى نفسه بنفسه. إنه إذن فى الحالين جدل صاعد من شأنه أن يجتاز مراتب الوجود من أدنى إلى أعلى، أى من المحسوس إلى المعقول .

وأفلوطين كما يعترف صراحة، وكما يتضح من الرسالة الثالثة من التساعية الأولى، وهى الرسالة التى يخصصها للجدل، إنما يتابع أستاذه أفلاطون : إنه يبدأ بجدل الحب مستوحياً محاورة أفلاطون "المأدبة"، ويبين كيف يتدرج العاشق ابتداء من التأثر بالجمال البادى فى الأشياء الجسمية إلى اعتبار موضوع الحب والجمال فى الأشياء اللاجسمية. يقول أفلوطين: "إن لدى العاشق بعض الذكرى عن الجمال ؛ بيد أنه إذ ينفصل عنه يكون غير قادر على فهم ما هو الجمال فيلزم له أشياء جميلة مرئية كى ينفعل وينتقل" .

ينبغى إذن تعليمه ألا ينجذب إزاء جسم واحد فى كل الأشياء؛ إنما هو مختلف عنها، وهو يأتيها من مصادر أخرى، وأن هذا الجمال يظهر أكثر من ذلك فى أنواع من الموجودات تختلف عن الأجسام: مثل الأشغال الجميلة، والقوانين الجميلة؛ إننا نجعله حينئذ يعتاد أن يضع موضوعات حية فى موجودات لاجسمية، ونبين له الجمال فى الفنون، والعلوم، والفضائل، ثم ينبغى أن تبين له بعد ذلك وحدة الشئ الجميل ، وأن نعلمه كيف نشأ ؛ عندئذٍ ينبغى أن نصعد تدريجياً من الفضائل إلى العقل وإلى الوجود. وها هنا ينبغى أن نتابع الطريق العلوى .

وكما يتأثر "أفلوطين" بجدل الحب عند "أفلاطون"، يتأثر به كذلك فى الجدل العلمى؛ فهو يرى أن الجدل يستخدم المنهج الأفلاطونى فى القسمة، كى يتبين الأنواع التى فى جنس بغية أن يحمل على الأجناس الأولى ويحددها. ومن هذه الأجناس يقيم الجدل إتحادات مركبة حتى يتم الطواف بالمجال المعقول. يقول أفلوطين: "إن الجدل يوقف تجوالنا خلال الأشياء الحسية، وذلك باستقراره فى المعقول، حيث يقتصر نشاطه على هذا المجال؛ إنه يبعد الكذب ويغذى روحنا، بحسب تعبير أفلاطون، فى حقل الحقيقة" .

و"أفلوطين" هنا يتابع "أفلاطون" فى "الجمهورية"؛ ولكنه فى مواضع أخرى يعود إلى محاورة "فيدون" ليتبين فيها حقيقة النفس من حيث اتحادها بالبدن، ومن حيث سلطة البدن عليها، كما يعود إلى محاورة "تيمايوس" ليتبين فيها إلهية النفس وتركيبها الميتافيزيقى من حيث هى نفس عالمية تعرف العالم، ومن حيث هى نفس لاهوتية تعرف الإله .

وكما عاد "أفلوطين" إلى محاورات "أفلاطون" وتأثر المنهج عنده بالجدل الأفلاطونى، عاد كذلك إلى "أرسطو"، وتأثر بالمنهج الأرسطى، وهنا ينبغى أن نفرق فى هذا المنهج الأرسطى وبين الاستدلال الصورى كما يوضحه أرسطو "أنالوطيقا الأولى"، وبين المنهج كما يتابعه أرسطو فى الطبيعة وفى الميتافيزيقا؛

فمن الناحية الأولى يفترق أفلوطين عن أرسطو بل يبدو معارضاً له؛ فإن المنطق عند "أرسطو" يختص بقوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر، وهو لايعنى بمادة العلم ، وإنما يقتصر على المنهج العلمى. فموضوعه -إذن- صورى ذهنى لاعلاقة له بالحقيقة الوجودية. وعلى العكس من ذلك نجد أن العمليات المنطقية عند "أفلوطين" ليست لها فى ذاتها أى قيمة ، وإنما تعود قيمتها إلى الحقيقة الوجودية التى تنطبق عليها .

يقول أفلوطين: "لاينبغى أن نحسب أن الجدل هو مجرد مجموعة من النظريات والقواعد. فإنه ينصب على حقائق، ومادته هى الموجودات؛ وإنما للجدل منهج كى يذهب إلى الموجودات؛ إنه حاصل على نظريات، وفى الوقت نفسه على الحقائق ذاتها" ؛ فالمنهج إذن عند أفلوطين، بعكس أرسطو، لاينفصل عن موضوعه.

فإذا انتقلنا إلى النظر فى المنهج عند "أفلوطين" من ناحية صلته بالمنهج الذى يتابعه "أرسطو" فى "الطبيعة" وفى "الميتافيزيقا"، وجدنا أن الفيلسوفين يكادان يلتقيان فى الاهتمام بالفرد من حيث هو كذلك ، وفى الارتفاع بقيمة المعرفة الحسية. وربما كان أول من أشار إلى أوجه القرابة من هذه الناحية بين الفيلسوفين، أو بين المنهج عند "أفلوطين" والمنهج عند "أرسطو" هو الفيلسوف الفرنسى "رافيسون" : "إن أرسطو، بدلاً من أن يستمد الكلى من المقارنة بين الأفراد إنما ينحصر فى الفرد ذاته، ثم يصعد من العمليات الناقصة أو حركات الفرد إلى الفعل الساكن الذى تعود إليه هذه الحركات وتعتمد عليه. وأفلوطين مثل أرسطو يصعد فى الفرد ذاته من المظاهر إلى المبدأ. فالموضوع الأول للنظر عن الفيلسوفين هو الفرد أى من الجزئى الموجود فى الواقع. لذلك جعل منه أرسطو جوهراً أول، بينما النوع والجنس جواهر ثانية" .

والجزئى من هذه الناحية مقدم على الكلى؛ لأنه هو الذى يوجد حقاً فى

مادة محسوسة. ويليه النوع لأنه أقرب من الجنس إلى الوجود الحقيقى الذى يتحقق فى الجزئى. وهذا الاهتمام بالفرد، واتخاذ التأثير الحسى أساساً للمضى منه إلى المعرفة العقلية، هو ما نجده عند "أفلوطين"؛ ولكن مع هذا الفارق وهو أن "أرسطو" يبدأ من الفرد ليمضى إلى النوع ثم الجنس؛ فالغاية عند أرسطو هى الصورة النوعية-التى بها يكون الشئ، والتى ترد إليها كل من العلة الفاعلية والعلة الغائية، ومن هنا أمكن عند "أرسطو" تقرير القضية الكلية التى يضيف فيها المحمول منظوراً إليه من ناحية المفهوم إلى جميع الأفراد الذين يشملهم ماصدق الموضوع. أما عند "أفلوطين" فلا نجد هذا الترتيب الأرسطى الصاعد من الجزئيات إلى الكليات، كما لانجد هذا الترتيب الأفلاطونى النازل من المثل باعتبارها الموجودات الحقة إلى الجزئيات التى هى عنده مجرد أشباح .

وإنما نجد أنه يبدأ من الجزئيات لينتهى إليها أيضاً.إنه يبدأ من الفرد ليغوص إلى أقصى حد مستطاع، وهو بهذا يصل إلى "الماهية الفردية". فالمنهج عنده يقضى بتعميم التجربة الحسية الجزئية للحصول فى نهاية الأمر على كل خصائص الفرد.

وهذا هو ما لاحظه رافيسون: لم يعد الأمر عنده (أفلوطين) أنه يميل إلى وحدة النوع أو الجنس المنطقية باعتبارها العلة أو السبب الأخير للأشياء؛ وإنما إلى الوحدة الجوهرية الباطنية المجردة من كل كم". هذه الوحدة هى الوجه الداخلى للأشياء الجزئية، أو هى الصورة المعقولة التى تبلغها عن طريق تعميق الإحساس، ومن هنا تكون القيمة الكبرى للمعرفة الحسية عند أفلوطين؛ فإن هذه المعرفة تصبح عن طريق التعميق والتأمل فى مستوى النظر العقلى، ومن هنا أيضاً تكون الصورة المعقولة أو الرحلة الباطنية التى ينتهى إليها هذا التأمل على أكبر قدر من الثراء؛ إنها أكثر ثراء من المثال الأفلاطونى؛ لأنها تحتوى ليس فحسب على خصائص النوع وإنما كذلك على خصائص الفرد، وهى أكثر ثراء من الصورة الأرسطية لأنها ليست مفهوماً كلياً نتوسل إليه بإفقار الجزئى وتجريده من خصائصه الفردية،

وإنما هى الماهية الفردية وفى نفس الوقت الماهية المعقولة .

وبهذه الفكرة -فكرة الماهية الفردية التى تنطوى على عالم الماهيات المعقولة- يتميز "أفلوطين" عن سائر المذاهب الفلسفية اليونانية .

والمنهج عند "أفلوطين" ينطوى كذلك على عناصر رواقية: فنحن نعلم أن الرواقية لم تكن تضفى على العقل القدرة على توجيه الإنسان؛ إلا أن العقل قادر على تأمل ذاته، ونعلم أنها ذهبت إلى أن تدرج الموجودات فى الوجود تابع لتدرجها فى الوحدة .

واضح -إذن- أن المنهج عند "أفلوطين" قد تأثر بعناصر يونانية، وأن هذه العناصر يمكن استقصاؤها فى "التاسوعيات"، وهى مجموعة رسائل أو محاضرات كان يمليها لتوضيح نص لأفلاطون، أو لأرسطو، أو لواحد من شراحهما، أو للتعقيب على قضية رواقية. وإذا كانت هذه العناصر تؤكد الصلة بين الفلسفة اليونانية وبين الأفلاطونية المحدثة؛ إلا أنها لاتعنى أن الأفلاطونية المحدثة بصفة عامة، وفلسفة أفلوطين بصفة أخص مجرد امتداد أو تطور طبيعى للفلسفة اليونانية؛ ذلك أن ثمة عناصر أخرى جعلت من هذه الفلسفة تياراً متميزاً عن الفلسفة اليونانية.

وأخص هذه العناصر هو فكرة الماهية الفردية التى تنطوى على عالم الماهيات المعقولة، وهى الفكرة التى تلخص المنهج عند "أفلوطين"؛ فهى تتضمن من ناحية إتجاهاً ذاتياً أو بالأصح جوانياً : "يجب علىّ أن أحجب عن نفسى النور الخارجى لكى أحيا وحدى فى النور الباطن"، وهى تتضمن فى الوقت ذاته إكتشافاً للذات وللوجود الكلى ولله. إن أول موضوع للنظر كما يقرر أفلوطين فى بداية التساعيات هو تلك الذات التى تقوم بفعل الشعور أو الوعى. ويقول أفلوطين فى الرسالة التاسعة من التساعية السادسة: "لنعتزل العالم الخارجى، ولنتوجه بكليتنا إلى الداخل" .

فالمنهج يبدأ بتأمل الذات، ومع هذا التأمل يستحيل إلى رؤية مباشرة

تكتشف الوجود الكلى، وتتجاوز الوجود إلى اكتشاف الواحد المطلق وهو الله؛ فهو يبدأ بعلم النفس ويمضى، كلما أوغل فى الجوانية، إلى الميتافيزيقا ثم إلى التصوف.

فى هذا المنهج فكرتان غريبتان عن العقلية اليونانية وعن الحضارة اليونانية: فكرة الجوانية وانعكاس الذات على نفسها، وفكرة الثراء المتزايد لهذا الوجود الكلى الذى نكتشفه داخل الذات.

أما الفكرة الأولى -فكرة الجوانية المطلقة- فهى تنتسب إلى فلسفة أخرى غير الفلسفة اليونانية التى يسودها طابع الانسجام بين الذات وبين الخارج. ولايتعارض مع هذا الطابع شعار سقراط "إعرف نفسك بنفسك"، الذى قرأه على معبد دلفى، واتخذه أساساً لاتجاه فلسفته؛ فإن معرفة النفس عنده هى لأجل البحث فيها عن الإرادة السليمة ، والحقيقة الأخلاقية بغية تقويمها، وليس للحصول على الحقيقة المطلقة من حيث هى مطلقة وكلية. إن هذه الحقيقة التى هى غاية العلم عنده هى إدراك الماهيات متوسلاً إليها بالاستقراء ومتدرجاً من الجزئيات إلى الحد الكلى، أما الاتجاه الجوانى عنده ومعرفة الذات لنفسها فقاصر على الناحية الأخلاقية. كذلك الأمر عند أبيكتاتوس؛ فالفلسفة عنده ليست غايتها البحث عن العلل الأولى، وإنما تحرير النفس وإصلاح الأخلاق. وقد أُثر عنه قوله: "لاتقل إنى مشتغل بالفلسفة، فهذا ادعاء وكبر ؛ بل قل إنى مشتغل بتحرير نفسى" .

فالجوانية عند "أفلوطين" مختلفة ومتميزة عن الفلسفة اليونانية بأسرها، ثم هى مختلفة ومتميزة كذلك عن اتجاه سقراط وعن اتجاه أبيكتاتوس: إنها تريد معرفة الإنسان لذاته، لامعرفة الإرادة الأخلاقية أو اكتشاف سيادة الذات على تصوراتها. إنها انطواء الذات على نفسها، وسد المنافذ التى تطل على العالم الخارجى. واتجاه أفلوطين الجوانى التأملى متميز كذلك عن الاتجاه التأملى عند اللاهوتيين الذين كان يزخر بهم مجتمع الإسكندرية إبتداءً من القرن الأول

الميلادى، والذين كانوا يلتزمون بممارسة الشعائر الدينية .

ما هو إذن مصدر هذا الاتجاه الإنطوائى وهذه الجوانية المطلقة؟ يبادر مؤرخو الفلسفة بالبحث عن هذا المصدر فى العالم الهندى، وفى الحضارة الهندية، وأشهر من ألح على هذا المصدر هو إميل برييه، لاسيما فى كتابه "فلسفة أفلوطين"؛ فهو يرى أن مشكلة العلاقات بين الجزئى والكلى -وإن كانت مشكلة يونانية اهتم بها من قبل أفلاطون وأرسطو والرواقيون- فإنها تأخذ عند "أفلوطين" معنى يختلف عن معناها عند أى من هؤلاء. إن اتحاد الفرد بالوجود الكلى لايحقق وحدة عقلية؛ وإنما يصبح اتحاداً صوفياً يختفى فيه الوعى الفردى. وأهم ما يميز هذا الإتحاد الصوفى عند "أفلوطين" عن المذاهب الفلسفية اليونانية، وكذلك عن المدارس الدينية التى تعددت وراجت تعاليمها فى الإسكندرية فى عصر "أفلوطين" هو الغياب التام لفكرة الوسيط بين الله والإنسان. ومع غياب الوسيط أو المخلص، وبالتالى غياب التقوى بالمعنى المألوف للكلمة، تنقلب الصلاة عند "أفلوطين" إما إلى توجه النفس باطنياً إلى داخلها تبحث عن ماهيتها الخاصة، وإما إلى صيغة سحرية تُحْدِث بالضرورة أثرها بموجب هذا التعاطف الذى يربط معاً أجزاء العالم. فلا تعود الصلاة معبرة عن علاقة حميمة بين النفس وشخص أسمى.

لهذا يمضى إميل برييه للبحث عن مصدر هذا الطابع الغريب فى فلسفة "أفلوطين" خارج العقلانية اليونانية وخارج الأفكار اللاهوتية، سواء تلك التى كانت شائعة فى الإسكندرية كفلسفة فيلون، أم تلك التى كان يمارسها الفرس وتركزت حول عبادة ميثرا. والغريب هو أن يتجه برييه فى بحثه عن هذا المصدر إلى الهند، وأن يحاول تفسير نظريات "أفلوطين"، لاسيما فى العقل والإله، على ضوء التجربة الهندية والبراهمية بوجه خاص. حقيقة أن ثمة أوجه للشبه بين التجربتين: الأفلوطينية والبراهمية؛ ولكن الأهم هو أوجه الخلاف بين التجربتين سواء فى الأصول أم فى النتائج؛ ففى التصوف البراهمى يتم التنازل عن كل من

العالم المحسوس والعالم المعقول منذ بداية الرحلة الصوفية ؛ ومن ثم فإن إتمام هذه الرحلة يعنى أن يبقى هذان العالمان خارج "الحقيقة المطلقة" خروجاً تاماً ونهائياً. أما "أفلوطين" فيقرر حقيقة العالم المعقول وواقعيته المحسوسة، ويرقى بالعالم المحسوس ذاته إلى مرتبة المعقول. فالتجربة الصوفية عنده تثبت العالمين المحسوس والمعقول ، وتبلغ فى ذلك مرتبة اليقين المطلق .

فى حديث لنا مع أستاذنا المرحوم الدكتور "نجيب بلدى" أستاذ الفلسفة بجامعة رينس Reins بفرنسا ألمحنا له عن اختلافنا مع إميل برييه، واعتقادنا بأن "أفلوطين" وإن كان قد أنشأ عالمه المعقول من مادة أفلاطونية قديمة أساسها المثل، وكذلك من علم أرسطى أساسه اتحاد المثل بالمحسوسات؛ إلا أنه قد بث فيها جميعاً روحاً مصرية عريقة، فطلب إلينا، للتأكد من ذلك، إعادة قراءة التساعية الخامسة، وبصفة أخص المقال الثامن منها. وفى صفحات رائعة من هذا المقال يصور لنا "أفلوطين" الطبيعة وقد تحولت إلى وجود لايختلف عن سماء المثل ، والمتأمل فى وصف "أفلوطين" للسماء وكائناتها، وقد شفّت تماماً ، وانعدم بينها كل انفصال، وتلاشت فيها كل مقاومة، واختفت منها الظلمة نوراً خالصاً ، يتبين أن "أفلوطين" لايتحدث عن النور المعتم فى سماء الإسكندرية فى تغيره وتقلبه مع السحب، وإنما هو يتحدث عن النور المصرى الصعيدى الوهاج: نور الشمس فى الصعيد: النور الذى يجمع فى منظر واحد بين الناس، والنيل، والسماء، والأرض.

وإذا كانت إعادة القراءة المتأنية لهذا المقال قد أوحت إلينا بذلك، فإن إعادة قراءة التساعيات قد قدمت لنا شواهد عديدة على صحة هذا الإيحاء. وآية ذلك هو اعتقاد "أفلوطين" أن هذا العلم الجامع بين "أفلاطون" و"أرسطو"، والذى يتحقق فيه اندماج المعقول والمحسوس هو العلم المصرى المتضمن فى الرموز الهيروغليفية .

و"أفلوطين" فى نهاية الأمر رجل مصرى، ولد فى أسيوط أو فى قرية

بالقرب منها، وأمضى فيها طفولته وشبابه الأول حتى سن الثامنة والعشرين. وفى هذه المدينة تلقى ثقافته الأولى على أستاذ كان يعلم القراءة والكتابة، والحساب، والأجرومية، ويشرح الشعراء . وإذا كنا لانعرف شيئاً عن أسرته، لأنه كان يأبى أن يذكر أهله ووطنه، فإن هذا لايبرر لنا أن نغفل هذه المرحلة المصرية من حياة "أفلوطين" أو أن نغفل عنها ، وقد استطالت حتى سن النضج، وكان لها من ثمة انعكاساتها على نفسه وعلى تفكيره. وهنا نرجح أن تأثير هذه المرحلة من حياة "أفلوطين" قد شمل أهم خصائص الطابع المصرى والروح المصرية حيث ولد وعاش، وتلقى ثقافته الأولى .

هذا الطابع هو الإنطوائية التى تميز بها المصرى ، والتى أتاحت له أن يحتفظ بحضارته، ويصون شخصيته خلال حقب التاريخ الطويلة رغم ما مر به وببلاده من محن ، ورغم من دخل أرضه من غزاة. فإذا كان اليونان قد استطاعوا كغزاة أن يفرضوا سلطانهم الحربى، ثم أن يفرضوا لغتهم وثقافتهم اليونانية؛ فإن هذا لايعنى أنهم استطاعوا أيضاً أن يفرضوا حضارتهم اليونانية . لقد كتب "أفلوطين" باللغة اليونانية لأنها كانت بمثابة لغة دولية إلى جانب اللغات المحلية ، يتكلمها أهل العلم ويكتبون بها ؛ ولكنه كتب بروح مصرية ، أو على الأقل فيها عناصر مصرية لايمكن اغفالها لأنه لايمكن إغفال الموطن الذى يولد فيه الإنسان، لاسيما إذا كانت له حضارة عريقة يعتز بها إزاء أى حضارة غربية، وقد تأثر "أفلوطين" بالعقلية اليونانية العلمية التى تنظر إلى الوجود كهندسة كبرى، ولكنه تميز عن هذه العقلية بانطوائية أو جوانية مطلقة كفيلة بإخراج فلسفته كلها من نطاق الروح اليونانية إلى داخل روح أخرى هى الروح المصرية .

أ.د. محمد فتحى عبد الله

(ب)

محاورة بارمنيدس لأفلاطون

ترجمة : أ.د. حبيب الشاروني

عرض وتقديم : د. أميمة ضياء الدين سوكة

المدرس بقسم الفلسفة – كلية الآداب

جامعة الإسكندرية

جـــاءت ترجمة الأستاذ الدكتور / حبيب الشاروني لمحاورة بارمنيدس ضمن أعمـــال المشـــروع القومي للترجمة الذى يرعاه المجلس الأعلى للثقافة ، ووردت التـــرجمة فى العـــدد ٢٠٠٢/٣٥٩م . من إصدارات هذا المشروع ، وهى تقع فى ١١٠ صفحة من القطع الصغير .

قام أ.د. حبيب الشاروني بترجمة هذه المحاورة عن الترجمة الفرنسية للنص اليونانى والتى قام بها "أوجست دييس " Auguste Dies، وصدرت ضمن مؤلفات أفلاطون الكاملة les Belle Lettres عن مؤسسة Guilloume Budé عام ١٩٢٣ . ويذكر أ.د. حبيب الشاروني أنه رجع أثناء الترجمة إلى ترجمتين أخريين : الأولى هى ترجمة "جويت" B.Jowett ، والثانية هى ترجمة "تايلور" A.E.Taylor ، وأنه كان يرجع إلى النص اليونانى عندما تختلف الصياغة بين الترجمات الثلاث مؤثراً أن يكون أشد ارتباطاً بصياغة النص اليونانى، كما نوَّه فى تصديره للترجمة إلى أنه آثر أن تأتى ترجمته للمحاورة خالية من الهوامش والتعليقات حتى لايُشتت ذهن القارئ ، وأنه سوف يضمن تعليقاته على المحاورة

فى كتاب خاص عنها يشرع فى كتابته؛ إلا أنه يبدو أن القدر لم يمهله حتى يتم هذا الكتاب ويخرج إلى النور . لذلك رأينا أن نمهد لعرض المحاورة بتمهيد(*) قصير حتى يكون موضوعها وهدفها واضحين فى ذهن القارئ أثناء قراءتها .

تنقسم محاورات أفلاطون وفقاً للترتيب الزمنى والذهنى الذى وضحه المؤرخون إلى ثلاث مجموعات : المجموعة الأولى هى محاورات الشباب التى كتبها أفلاطون وهو لايزال تحت تأثير سقراط لم يتوصل بعد إلى مذهبه . والمجموعة الثانية هى محاورات النضوج التى عرض فيها مذهبه المعروف به وهو نظرية المثل . أما المجموعة الثالثة والأخيرة فهى محاورات الشيخوخة التى كتبها بعد أن بلغ الستين أو الخامسة والستين من عمره وحتى وفاته ، وفى هذه المحاورات يقوم أفلاطون بالنظر بعين النقد إلى بعض أفكار نظرية المثل كما وردت فى محاورات النضوج مما يدل على تطوره الفكرى ، وإلى هذه المجموعة الأخيرة تنتمى محاورة بارمنيدس .

يشترك فى الحوار فى محاورة بارمنيدس تسعة أشخاص هم :

كيفالوس	Cephalus	سقراط	Socrates
أديمانتوس	Adeimantus	زينون	Zeno
جلوكون	Glaucon	بارمنيدس	Parmenides
أنتيفون	Antiphon	أرسطو	Aristotle
بيثودورس	Pythodorus		

(*) رجعنا فى هذا التمهيد إلى كتاب الأستاذ الدكتور / محمود فهمى زيدان "مناهج البحث الفلسفى" (الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية سنة ١٩٧٧م، ص: ٣٠-٣٦)، حيث احتوى على دراسة قيمة للمحاورة كنموذج لاستخدام المنهج الفرضى فى الفلسفة .

وبارمنيدس هو المتحدث بلسان أفلاطون فى المحاورة ، أما سقراط فهو المعبر عن أفكار أفلاطون فى شبابه .

يــدور موضــوع محاورة بارمنيدس حول "نقد نظرية المثل كما وردت فى محاورات النضوج" ، وبصفة خاصة نقد فكرة المشاركة بتفسيرها للعلاقة بين العالم المحســوس والعالم المعقول . ذهب سقراط فى المحاورة –معبراً عن أفكار أفلاطون الشــاب – إلى أن المحسوســات تحصل على الوجود بمشاركتها فى المثل المختلفة للعــالم المعقــول ، وتفــنى عندما تتوقف عن المشاركة فى تلك المثل . لايعترض بارمنيدس – المتحدث باسم أفلاطون– على المشاركة كمبدأ ؛ لكنه يعترض على فهــم سقراط لفكرة المشاركة لما يترتب عليها من صعوبات ، مثل عجزها عن فهــم ارتباط بعض المثل ببعض ، وعجزها عن تفسير كيف يكون بالإمكان حمل محمــولات متضــادة على المثال الواحد . وفى محاورة بارمنيدس يحاول أفلاطون الــتغلب علــى هــذه الصعوبات ، وإن كان قد أورد فكرة التطور بالتفصيل فى محاورات تالية .

يســتخدم أفلاطــون حجج المدرسة الإيلية للتغلب على الصعوبات المتعلقة بارتــباط بعض المثل ببعض وارتباطها بالمحسوسات ، ويشير أثناء ذلك إلى اختلافه عــن مذهب الإيليين فى الوحدة المطلقة . ينظر أفلاطون إلى المثال الواحد كما لو أنه الوجود الإيلى ، ثم يستنتج من فرض وحدة المثال (أو الوجود) نتائج متناقضة، ومن ثم يستنتج أن المثال لايمكن أن يكون مستقلاً إستقلالاً تاماً عن غيره من المثل. يــتجه أفلاطون بعد ذلك إلى الفرض المقابل وهو الكثرة المطلقة، ويستنبط نتائجه المتناقضة ، ومن ثم يبين اختلافه كذلك عن مذهب هرقليطس فى الكثرة المطلقة.

أراد أفلاطون برفضه لمذهبى كل من بارمنيدس وهرقليطس أن يبين استحالة تفســير المثل فى ضوء أى منهما على حدة . لايمكن التفكير فى المثال مستقلاً عن

كثرة المحسوسات ، كما أنه لايمكن معرفة المحسوسات دون أن تجمع بينهما وحدة المثال . تكون المثل المتعددة التى يتكون منها العالم المعقول نسيجاً عضوياً مترابطاً، وتترتب فى أنواع، وأجناس، وأجناس عليا ترتيباً تصاعدياً هرمياً على قمته مثال الخير. وقد تمكن أفلاطون بفضل هذه الصورة أن يتغلب على الصعوبات المترتبة على فكرة المشاركة السقراطية . وهذا هو موقفه المتطور الذى أشار إليه فى محاورات تالية ، كانت محاورة بارمنيدس بمثابة خطوة جدلية سلبية ممهدة له.

المحاورة :

يبدأ الحوار الرئيسى فى المحاورة بعد أن انتهى زينون من قراءة بحث قام بكتابته ، حيث يطلب سقراط أن تُعاد قراءة الفرض الأول من هذا البحث، والذى يهدف فيه زينون إلى نفى الكثرة، وتكذيب الفرض القائل بها لما يترتب عليه من نتائج سخيفة ومتناقضة؛ إذ لو كانت الموجودات متكثرة فلا يمكن إلا أن تكون متشابهة وغير متشابهة معاً ، وهذا مستحيل ومن ثم يستحيل وجود الكثرة. يبدى سقراط ملاحظة على هذا الفرض فحواها أن زينون لم يختلف بذلك عن جوهر ماذهب إليه بارمنيدس؛ فبارمنيدس يثبت وجود الواحد ، وزينون ينفى وجود الكثرة ، وكل منهما يقدم البراهين التى تثبت قوله ، ومن ثم فالقولان هما فى حقيقتهما شئ واحد . ويعقب زينون على ملاحظة سقراط بأن هدفه فى الحقيقة الدفاع بطريقته عن فكرة بارمنيدس ضد من يسخرون منها، ويدعون أن الوحدة التى تؤكدها تؤدى إلى نتائج كثيرة تناقضها ، وأنه أراد أن يبين تناقض الفرض القائل بالكثرة أكثر من الفرض القائل بالوحدة .

يتناول سقراط بعد ذلك فكرة مشاركة المحسوسات فى المثل؛ حيث يقرر أن هناك فى عالم المثل مثالاً للتشابه وآخر للاختلاف ، وأن كثرة المحسوسات لابد أنها تشارك فى هذين المثالين المتعارضين، فتكون متشابهة إذا شاركت فى التشابه، وغير

متشــابهة إذا شاركت فى الاختلاف ، وتجمع بين الاثنين إذا شاركت فيهما معاً. ويرى سقراط أنه ليس هناك ما يثير العجب فى هذه المشاركة المزدوجة فى التشابه والاختلاف معاً ، وفى جميع الأشياء المشاركة فى المثالين المتعارضين بين خصائص الإثــنين . كمــا لايثير العجب أيضاً القول عن الموجودات التى تشارك فى مثال الــواحد إنها واحدة ، والقول عن جملة نفس هذه الموجودات التى تشارك فى مثال الكثــرة إنها كثيرة ، وذلك كما يمكن أن يقال عن الإنسان مثلاً إنه واحد وكثير معــاً؛ فالإنســان بجانبه الأيمن والأيسر ووجهه وظهره، وجزئه الأعلى والأسفل يشــارك فى "الكثــرة" ، لكــنه كرجل يظل فى ذاته واحداً، وبذلك يشارك فى "الــواحد" أيضــاً . وينطبق نفس الشئ على الأشياء الأخرى كالحجارة، وقطع الخشــب فــتكون كثيرة وواحدة ، معاً ، فى مقابل ذلك يبين سقراط صعوبة ان يحــدث مــثل هذا فى المثل المتمايزة والمتعارضة كالتشابه والاختلاف ، والكثرة والوحدة ، والسكون والحركة ، وغيرها؛ إذ بصعب التدليل على اختلاط وتشابك المثل بعد التمييز والفصل بينها .

وهنا يبادر بارمنيدس بسؤال سقراط إن كان هو ذاته يؤمن بوجود المثل من ناحــية، وما يشارك فيها من ناحية أخرى؛ وإن كان يعتقد فى وجود مثل للتشابه والــوحدة والكثــرة بخلاف التشابه والوحدة والكثرة المحسوسة؛ وإن كان يعتقد أيضــاً فى وجود مثل للحق، والخير، والجمال، فيجيب سقراط بالإيجاب. ويسأله بارمنــيدس عما إذا كان يؤمن كذلك بوجود مثل للإنسان فى ذاته، أو للنار، أو للماء، فيعترف سقراط بحيرته إزاء هذا الأمر. فيسأله بارمنيدس إن كان يعتقد فى وجود مثل للأشياء الحقيرة وغير الهامة كالشعر والوحل وغيرهما، فيجيب سقراط بأنه يرى هذا أمراً غريباً، وأنه وإن كان يخطر بذهنه أحياناً أنه يلزم التسليم بوجود مثل لكل الأشياء؛ إلا أنه يستبعد هذا الأمر سريعاً خوفاً من الوقوع فى الترهات.

وهـــنا يُـــرجع بارمنيدس تردد سقراط حيرته إزاء هذا إلى صغر سنه، وعدم تمكن الفســـلفة مـــنه جـــيداً. ويبين أنه (أى سقراط) عندما تتقدم به السن ويتعمق فى الفلســـفة، فلن يشعر بالاحتقار لأى شئ، وسيقرر وجود مثال لكل شئ فى العالم المحسوس .

وهـــنا يـــثير بارمنيدس صعوبة أخرى تتعلق بفكرة المشاركة، حيث يسأل ســـقراط بأنـــه إذا كان يعتقد فى وجود مثل تشارك فيها الأشياء، ومن ثم تأخذ أسماءها بمشاركتها فيها؛ فتصبح متشابهة بمشاركتها فى التشابه، وكبيرة بمشاركتها فى الكبر ، وجميلة أو عادلة بمشاركتها فى الجمال أو فى العدل، فهل يشارك الشئ فى المـــثال كله أم فى جزء منه فحسب؟ وكيف يكون المثال حاضراً فى كل واحد من الكثرة؟ وهل يظل واحداً أم يفقد وحدته؟ فيجيب سقراط بأن المثال يمكن أن يكون حاضراً كله معاً فى أشياء كثيرة ومنفصلة، ويحتفظ بوحدته رغم ذلك كما يكـــون ضـــوء الـــنهار حاضـــراً فى أماكن كثيرة، ويظل مع ذلك واحداً. لكن بارمنيدس يرفض هذا التفسير، ويبين صعوبة أن يكون المثال حاضراً فى كل واحد مـــن الكثرة، ويظل مع ذلك واحداً؛ حيث ستشارك الأشياء فى جزء من المثال، ويكـــون لدينا جزء من المثال لكل واحد من الكثرة، ومن ثم تكون وحدة المثال قابلة للانقسام .

وبتطبـــيق ذلـــك علـــى مـــثال الكـــبر مثلاً؛ بحيث يشارك كل واحد من الموضوعات الكبيرة المتعددة فى جزء من مثال الكبر أصغر من المثال ذاته، فستكون النتيجة منافية للعقل. وكذلك بالنسبة لكل مشارك فى التساوى يحصل على جزء مـــنه لايمكـــن أن يكون مساوياً لأى شئ بموجب هذا الجزء الذى هو أصغر من التســـاوى ذاتـــه. وكذلك بالنسبة للمشارك فى مثال الصغر؛ حيث سيكون مثال الصغر أكبر من أى جزء منه، والشئ المشارك فى هذا الجزء يصبح بموجبه أصغر مما

كـــان علـــيه قبل الإضافة وليس أكبر. ومن هنا ينتهى النقاش إلى صعوبة تفسير مشاركة المحسوسات فى المثل سواء كانت المشاركة فى جزء من المثال أو فى المثال كله .

ثم يـــثير بارمنيدس صعوبة أخرى تترتب على تصور وجود مثال واحد لكل صـــفة؛ فـــيكون هناك مثلاً مثالاً للكبر للموضوعات الكبيرة فى العالم المحسوس، حـــيث يتـــرتب على ذلك ضرورة وجود مثال آخر فوق هذا المثال، وفوق هذه المجمـــوعة من الأشياء الكبيرة، وهكذا نحصل على كثرة لامتناهية من المثل. وهنا يحاول سقراط حل هذه الصعوبة بافتراض أن المثل ليست إلا أفكاراً لاتوجد سوى فى الـــنفس؛ وبالـــتالى يكون للمثال وحدته، ويتغلب على هذه الصعوبات. لكن بارمنـــيدس يعتـــرض علـــى هـــذا الحل بأن المثل أو الأفكار ستكون أفكاراً عن موضوعات موجودة، وإذا كانت مشاركة الأشياء فى المثل أمراً ضرورياً، فسيكون كـــل شئ مكوناً من أفكار أو أن كل الأشياء تفكر، ومن ثم يتراجع سقراط عن افتراضـــه، ويعـــود فيقـــرر أن المثل نماذج واقعية ثابتة، وأن كل الأشياء تشبهها، وتكون نسخاً منها، وأن مشاركة الأشياء فى المثل ليست إلا كونها صوراً منها .

يـــثير بارمنيدس بعد ذلك صعوبة أخرى هى صعوبة تفسير مشاركة الأشياء فى المـــثل عـــن طريق التشابه؛ إذ لو أن الشئ يشارك فى المثال بأن يشبهه ويكون صورة منه، فإن المثال كذلك سيكون مشابهاً لصورته، ويترتب على ذلك ضرورة وجـــود شئ آخر يشارك فيه الشبيه وشبيهه، ويكون بمثابة المثال للإثنين؛ ومن ثم يستحيل أن يكون هناك شئ آخر مشابه للمثال، أو أن يكون مشابهاً لشئ آخر؛ وإلا فإن مثالاً ثانياً سيظهر بالإضافة إلى الأول، وإذا كان هذا المثال الثانى مشابهاً لشـــئ مـــا فـــإن مثالاً ثالثاً سيظهر، وهكذا إلى ما لانهاية، وبناءً على هذا يرى بارمنيدس ضرورة البحث عن أسلوب آخر للمشاركة .

وهكذا يبين بارمنيدس الصعوبات المترتبة على افتراض وجود المثل، ويقرر أن هذه الصعوبات تؤدى إلى القول بإنكار المشاركة، وبأن المثل لاتوجد إلا بموجب علاقاتها المتبادلة فيما بينها، وليس بموجب علاقاتها مع ما يناظرها فى العالم المحسوس، سواء كنسخ مشابهة أو تحت أى مسمى آخر. وأن الأشياء فى العالم المحسوس بدورها تستمد وجودها من العلاقة المتبادلة فيما بينها خارج أى علاقة لها بالمثل، وأن أسماءها المناظرة لأسماء المثل ترجع لهذه الأشياء ذاتها وليس للمثل. إن الإنسان السيد أو العبد ليس سيداً لمثال السيادة، أو عبداً لمثال العبودية؛ وإنما هو سيد أو عبد لإنسان آخر، وكذلك فإن مثال السيادة يوجد بموجب علاقته بمثال العبودية .

وبتطبيق ذلك على المعرفة فى ذاتها (مثال المعرفة)، فإنها تكون معرفة بالحقيقة العليا فى ذاتها، وكل جزء معين من المعرفة الحقيقية يكون معرفة بجزء معين من الوجود الحقيقى. وكذلك المعرفة فى العالم المحسوس تكون معرفة بالحقيقة فى العالم المحسوس، وكل جزء منها يكون معرفة بجزء معين من الحقيقة فى هذا العالم. إن المعرفة التى تبلغ الأجناس الحقيقية هى مثال المعرفة، وليس هذا المثال فى حوزتنا ولانشارك فيه؛ ومن ثم فإننا لانعرف أياً من المثل. وبالمثل فإن المعرفة فى ذاتها (أو مثال المعرفة) يحصل عليها الإله دون غيره، ولا شأن لها بعالمنا المحسوس .

ويقرر بارمنيدس أن هذه الصعوبات المرتبطة بنظرية المثل تؤدى بمن لايتمتع بالموهبة العقلية والخبرة إلى أن يرفضها، ويرى استحالة معرفتها على الإنسان؛ لكنه (أى بارمنيدس) يؤكد أن هذه الصعوبات خادعة، وأن على الإنسان الموهوب عقلياً أن يتغلب عليها، ويواجه ما يعترض نظرية المثل من نقد، ويقوم بتعليم ذلك للآخرين .

وينصح بارمنيدس سقراط أن يمارس التمارين العقلية المؤهلة لذلك، وأن

يركــز بحــثه فى موضوعات الفكر أى المثل وليس المحسوسات. ويوضح أنه يجب علــيه خــلال هذه التمارين العقلية أن يفترض وجود الموضوع، وينظر فى النتائج المتــرتبة على الفرض، وكذلك أن يفترض عدم وجود نفس الموضوع، وينظر فى النتائج المترتبة على ذلك. فيفترض مثلاً وجود الكثرة وعدم وجودها، وينظر فيما يترتب على كلا الفرضين من نتائج، وكذلك بالنسبة للتشابه واللاتشابه، والحركة والسكون، والكون والفساد، والوجود واللاوجود، وينظر فيما يترتب على وجود الموضــوع أو عــدم وجــوده، أو نسبة أى صفة إليها أوسلبها من نتائج بالنسبة للموضــوع المفتــرض أولاً، ثم بالنســبة لغيره من الموضوعات ثانياً، وهكذا يتم التدريب العقلى المطلوب .

هنا يطلب سقراط من بارمنيدس أن يختار فرضاً ، ويقوم بالبرهنة عليه بنفسه لكــى يصبح المنهج الذى يشير إليه أكثر وضوحاً، وأقرب إلى الفهم. ويستجيب بارمنيدس ويبدأ بالفرض الذى وضعه هو نفسه وهو الواحد؛ فينظر فيما يمكن أن يترتب على فرض وجود الواحد أو عدم وجوده من نتائج .

يــبرهن بارمنــيدس على أنه إذا كان الواحد موجوداً، فإنه يمكن أن يكون كثرة، ولن تكون له أجزاء، ولن يكون كلاً (لأن الجزء هو جزء من كل، والكل هــو ما لاينقص منه جزء)، وبالتالى لن تكون له بداية ولاوسط ولانهاية، ومن ثم فهو لامحدود ولاشكل له (لأنه بلا أجزاء). ولن يكون الواحد فى أى مكان لا فى ذاتــه ولا فى غيره، ولن يكون متحركاً ولاساكناً، ولامختلفاً ولامتطابقاً سواء مع ذاتــه أم مع غيره. ومن جهة أخرى لن يكون الواحد مشابهاً ولا غير مشابه لذاته ولا لغيره، ولايمكن القول عن الواحد إنه أكبر أو أصغر أو مساوٍ فى العمر لذاته أو لغــيره؛ ومــن ثم فــإن الواحد لايشارك فى الزمان ولايوجد فى زمان. وإذا كان الــواحد ليست له علاقة بأى زمان، فلا يمكن القول إنه كان أو صار فى الماضى،

ولا إنـــه يكون أو يصير حالياً، ولا إنه سيكون أو سيصير فى المستقبل؛ وحيث إن هذه الأنماط الثلاثة –الماضى والحاضر والمستقبل- هى أنماط المشاركة الوحيدة فى الوجـــود؛ فـــإن الواحد بالتالى لن يشارك فى الوجود على أى نحو؛ أى لن يكون موجوداً. وعلى هذا لن يكون اسم ولاتعريف، ولن يكون مجال علم أو إدراك أو، حكم، وهذا أمر غير ممكن بالنسبة للواحد .

يعود بارمنيدس بعد ذلك إلى الفرض من جديد ليرى إذا كانت إعادة النظر فـــيه تؤدى إلى نتائج أخرى؛ فيذهب إلى أنه إذا كان الواحد موجوداً، فلابد أنه يشـــارك فى الوجود، ولابد أن الوجود يكون شيئاً متميزاً عن الواحد وغير مطابق له، ويكون الواحد بالضرورة كلاً يحتوى على أجزاء؛ ومن ثم فإن افتراض وجود الـــواحد ســـيجعل الواحد واحداً وكثرة، وكلاً وأجزاء، ومتناهياً وغير متناه فى العدد، ولأنه كل فستكون له بداية ووسط ونهاية، ومن ثم يكون له شكل، وبهذا الاعتـــبار يكون فى ذاته وفى غيره . ومادام الواحد يكون فى ذاته وفى غيره، فلابد أن يكون دائماً ساكناً ومتحركاً، ولابد أيضاً أن يكون مطابقاً لذاته، ومختلفاً عن ذاته، ومطابقاً بالمثل للآخرين ومختلفاً عنهم. وبموجب ذلك يكون الواحد مشابهاً وغير مشابه لذاته وللآخرين. ومن جهة أخرى يكون الواحد مماساً وغير مماس مع ذاتـــه ومـــع الآخـــرين، وبالإضـــافة إلى ذلك يكون مساوياً وغير مساوٍ لذاته وللآخـــرين، أى يكون مساوياً وأكثر وأقل فى العد من ذاته ومن الآخرين. وإذا كان الواحد موجوداً فلابد أن يشارك فى الزمان، وبالتالى فإنه يكون ويصير أكبر سناً وأصغر سناً من ذاته ومن غيره، ومن جهة أخرى فإنه لا يكون ولايصير أكبر سناً ولا أصغر سناً من ذاته ومن غيره؛ ولكن بما أن الواحد يشارك فى الزمان وفى صـــيرورته أكبر سناً وصيرورته أصغر سناً؛ فلابد أنه يشارك بالضرورة فى الماضى والحاضر والمستقبل، ويمكن أن يوجد به علم وظن وإحساس، ومن ثم فلابد أن له

اسماً وتعريفاً .

ثم ينتقل بارمنيدس إلى البحث فى صيغة ثالثة؛ حيث يرى أنه إذا كان الواحد -كما تبين- واحداً وكثيراً من ناحية، وليس واحداً ولا كثيراً من ناحية أخرى، وكان مشاركاً فى الزمان علاوة على ذلك؛ فلابد أن هناك لحظة يشارك فيها فى الوجود لأنه واحد، ولحظة لايشارك فيها فى الوجود لأنه ليس واحداً؛ وبالتالى لابد أنه يولد ويهلك بالضرورة، ويكون مولده كواحد هو موته ككثرة، ومولده ككثرة هو موته كواحد. ولابد أنه عندما يكون متحركاً يسكن، وعندما يكون ساكناً ينتقل إلى الحركة. ولايمكن للواحد أن يفعل ذلك إلا فى "اللحظة" التى لايكون فيها فى أى زمان. لأن الواحد لايمكنه أن يتلقى هذه الحالات المتباينة دون أن يتغير. ولايمكن للشئ أن يتغير عندما يكون ساكناً أو عندما يكون متحركاً، ولا عندما يكون فى الزمان. فلابد إذاً أنه يوجد فى "اللحظة" التى هى نقطة إنطلاق تغيرين متعاكسين؛ لأن التغير لاينبع من السكون الذى لايزال ساكناً، ولا من الحركة والسكون التى لاتزال متحركة؛ وإنما تقوم "اللحظة" فى الفاصل بين الحركة والسكون خارج كل زمان؛ فهى نقطة وصول ونقطة انطلاق بالنسبة لغير المتحرك الذى ينتقل إلى السكون؛ وللساكن الذى ينتقل إلى الحركة. وهكذا فإن الواحد بما أنه ساكن ومتحرك يلزم أن يتغير، والتغير يحدث له فى "اللحظة"، وأثناء هذا التغير لايكون فى أى زمان، كما لايكون متحركاً ولاساكناً. وعلى نفس المنوال بالنسبة لانتقاله من الواحد إلى الكثير، ومن الكثير إلى الواحد، ومن المشابه إلى المباين، ومن المباين إلى المشابه، ومن الصغير إلى الكبير والمساوى وبالعكس، فإنه لايكون واحداً ولاكثيراً، ولامشابهاً ولامبايناً، ولاصغيراً ولاكبيراً ولامساوياً، إلخ. وهكذا يخضع الواحد لكل هذه النتائج إذا كان له وجود .

وبنفس هذا النمط الجدلى الإيلى يستنبط بارمنيدس النتائج المتناقضة المترتبة

على افتراض وجود الواحد بالنسبة للآخرين، ثم ينتقل إلى النظر فى النتائج المترتبة على افتراض عدم وجود الواحد بالنسبة للواحد وبالنسبة للآخرين أيضاً .

وأخيراً يوجز بارمنيدس الخلاصة من كل هذه التمارين الجدلية فى أنه سواء كان الواحد موجوداً أم غير موجود، فإن جميع علاقات الواحد والآخرين –الذاتية أو المتبادلة– تكون قائمة ولاتكون قائمة، ويبدو أنها تكون قائمة، كما يبدو أنها لا تكون قائمة . وهكذا تنتهى المحاورة .

د. أميمة ضياء الدين

المحور الـرابـع

دراسات حول إسهامات الأستاذ الراحل
فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة

(أ)

فلسفة فرنسيس بيكون

للأستاذ الدكتور حبيب الشارونى

عرض تحليلى نقدى

بقلم / د. سناء عبد الحميد خضر(*)

مدرس الفلسفة –كلية الآداب

جامعة جنوب الوادى – قنا

المقدمة :

نبدأ بالسؤال: هل من الصدفة بمكان أن يختار د.حبيب الشارونى الفيلسوف فرنسيس بيكون للكتابة عنه، أم أنه الموقف الفلسفى (الخاص) الذى فرض عليه الكتاب عن هذه الشخصية الهامة فى تاريخ الفلسفة والعلم معاً ؟

ولذلك سوف يكون عرضنا لهذا الكتاب عرضاً تحليلياً نقدياً، لا يكشف فقط عن فلسفة فرنسيس بيكون؛ بل أيضاً عن موقف المؤلف من هذه الشخصية بكل ما تحمله من إيجابيات أو سلبيات .

ينقسم الكتاب إلى ثمانى نقاط أساسية تندرج تحتها موضوعات جزئية تدخل ضمن الإطار العام لهذه النقاط. ثم يختتم الكتاب بنصوص مختارة من كتابات بيكون وترجمتها العربية .

أولاً: حياته ومصنفاته(١) :

يتناول فيها المولد (٢٢ يناير فى عام ١٥٦٠)(*) والنشأة الدينية؛ فأبوه السير نقولا حامل الخاتم الأكبر فى عهد الملكة إليصابات، وأمه آن كون كأبيها من

(*) من أهم مؤلفات د. سناء خضر "النظرية الخلقية عند أبى العلاء المعرى بين الفلسفة والدين" ، و"مبادئ فلسفة الفن" .

دعاة الإصلاح الدينى، ومن أتباع مذهب كلفين المتشددين فى مسائل الدين. وقد أظهر ذكاؤه وتفوقه، والتحق بجامعة كمبردج من الثانية عشرة من عمرة فى عام ١٥٧٣، ثم رحل إلى فرنسا ملحقاً للسفير البريطانى، وعاد إلى وطنه فى عام ١٦٨٠، واشترك فى بيت جرى Gray's I m، وهو مؤسسة لطلبة الحقوق والمحامين .

وفى عام ١٥٨٩ أخذ بيكون يعلم بمدرسة الحقوق بلندن، ثم حرر كتاب (أحكام القانون Maxims of the law تمهيداً لتنظيم القوانين الإنجليزية وتدوينها؛ فقد كان ملتزماً بمبادئ الحق والقانون .

ثم انقلب بعد ذلك على عكس ما كان يدعيه لقضاء أغراضه الشخصية حتى يحصل على أرقى الألقاب. ففى عام ١٦٠٣ أُنعم عليه بلقب فارس، فأصبح يدعى السير فرنسيس بيكون، وفى عام ١٦١٨ أصبح البارون فيرولام Verulam فقد كان بيكون طموحاً دساساً ، ومستعداً لأن يتغير وأن يتلون حسب المنفعة .

أما مشاريعه(٢) ونصائحه السياسية فكانت تتجه إلى التقريب والتوفيق بين الشعب والملك، أو بين المجلس والبلاط. ولكن بيكون لم يكف من خلال هذه الحياة المضطربة بالشواغل الدنيوية عن معالجة مشروع عرض له فى الخامسة والعشرين هو إصلاح العلوم بالاعتماد على الطريقة الإستقرائية دون الطريقة القياسية. ولذلك فإن إنتاجه يتميز بمظهر فريد؛ فقد كان لديه منذ زمن مبكر تصور عن مؤلفه فى مجموعه باللاتينية Instauratio Magna أى الإحياء العظيم مما يبين طموح بيكون فى مجال المشروعات العلمية، وخطة هذا الإحياء وردت فى مقدمة كتابه (الآلة الجديدة أو الأورجانون الجديد Novum Organum) الذى يشغل أحد أجزاء الإحياء العظيم ، وقد عرف أن العمل العلمى يجب أن يكون عملاً جمعياً .

ومن أهم كتاباته(٣):

١- رسالة كتبها بالإنجليزية ونشرعام ١٦٠٥ بعنوان (فى براعة العلوم الإلهية

والإنسانية)، ثم نقلها إلى اللاتينية بعنوان (فى كرامة العلوم ونموها)

٢- كتاب التاريخ الطبيعى والتجريبى لتأسيس الفلسفة أو الظواهر الكلية عام ١٦٢٢ .

٣- كتاب الأورجانون الجديد. وإرشادات تتعلق بتفسير الطبيعة عام ١٦٢٠، والعديد من الأبحاث الأخرى .

ومن أهم هذه الكتابات (الأورجانون الجديد) [٤] حيث طرح فيه بيكون تصوراً جديداً لمهام العلم وأسس الاستقراء العلمى، وقد أعلن بيكون أن الغرض من التعلم زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة، ولايمكن تحقيق هذا الغرض إلا عن طريق العلم الذى يكشف عن العلل الخفية للأشياء. ومن ثم عارض النزعة المدرسية (السكولائية) .

وقد كان التعليم يعانى من القطيعة بمعنى أن الدارس يبدأ من مفاهيم من اختلاقه هو، وينسج نسق قضاياه الخاصة بنفس الطريقة التى ينسج بها العنكبوت نسيجه، وإما من التجربة أى من مجرد عد وقائع لا رابط بينها .

وفى تقديرى أن القصور الجديد لمهام العلم وأسس الاستقراء العلمى عند بيكون يؤكد الجانب الثورى فى طرح مقولاته الجديدة، كما يطرح سؤالاً ملحاً، وهو إلى أى مدى كانت هذه الثورة تنطوى على إزاحة (كلية أو جزئية) لنظريات علمية قديمة أو أدوار للعلم كان مأخوذاً بها من قبل ؟

والإجابة هنا تتبلور من خلال السيطرة على الطبيعة ككل وتسخيرها لصالح الإنسان، وذلك من خلال نوع معين من العلم الذى يكشف عن العلل الخفية فى الأشياء (ككل) يغوص فيها ويكشف ما بداخلها، ويتوصل إلى أسبابها حتى يمتلك الطبيعة، ولذلك عارض بيكون النزعة السائدة فى العصور الوسطى المسيحية فى ذلك الوقت، تمهيداً لطرح إطار أو تصور جديد يناقض -تماماً- التعليم السابق الذى يقوم إما على القطيعة المعرفية أو على التجربة العددية للوقائع فكلاهما لاطائل من ورائه .

ثانياً: رسالة بيكون ووسيلة تحقيقها :

تنحصر رسالة بيكون الأساسية فى موضوع (علاقة الإنسان بالطبيعة)[٥]، ولهذا الاهتمام ما يبرره مثل المزاج الدينى الذى نشأ فيه بيكون؛ فأمه تنتمى إلى الشيعة التطهرية Puritanism ، والعامل الثانى الكتاب المقدس، وخاصة بعد الترجمة الإنجليزية المعتمدة من قبل نخبة من رجال الدين المثقفين، والعامل الثالث بعض مكتشفات العصر فى مجال الصناعة مثل الطباعة -البارود- البوصلة، والعامل الرابع الفلسفة اليونانية وفلاسفتها؛ فقد هاجمهم بيكون وأخذ عليهم دعوتهم إلى العلم النظرى الخالص، واحتقارهم لقيمة التجربة، فلم يرض عن مناهج التدريس التى تنصب على منطق أرسطو وميتافيزيقاه، ولاهوت القديس توما الإكوينى، والعامل الخامس يمكن التعرف عليه فى ضوء علم النفس التحليلى، ولذلك يجب أن ننظر إلى رسالة بيكون فى مجال الفلسفة والعلم على أنها نوع من التعويض أو الإعلاء عن إخفاقه المتكرر .

وهنا نجد اهتمام خاص من د.حبيب بالتحليل العلمى والفلسفى، والدينى والنفسى لشخصية بيكون، مما يكشف عن الأبعاد الحقيقية؛ بل والكامنة وراء اهتمامات بيكون بموضوعات معينة، ومما يكشف أيضاً عن القدرة على الغوص داخل الشخصية .

وإن كان د.فؤاد زكريا[٦] يرى اختصار العوامل التى تحكمت فى تحديد الاتجاه الفكرى لبيكون فى عاملين: إرتباطه بأسرة لها مصلحة أساسية فى التجديد الدينى بإنجلترا، وفى استقلال الكنيسة الإنجليزية عن كنيسة روما المتعصبة. فهذا العامل تحكم فى دعوته إلى الفصل القاطع بين مجال الدين والعلم، وفى ثورته على السلطة العقلية، أما العامل الثانى فيتبلور فى اندماجه الكامل فى الحياة السياسية لعصره؛ فهذا الاندماج جعله عاجزاً عن التفرغ لمشروعاته العلمية. وهذا الأمر كان له تأثيره فى تخطيط هذه المشروعات وأسلوب كتاباتها. فقد أراد بيكون تحويل حياته السياسية إلى أداة لخدمة مشروعاته العلمية.

وهناك رؤية أخرى(٧) فى تشكيل فكر الفيلسوف عامة، وينطبق بالتالى على بيكون حيث يوجد جانب موضوعى وآخر شخصى. فالموضوعى أن تكون فلسفة الفيلسوف تعبيراً صادقاً أو غامضاً عن عصره؛ فالفيلسوف الحق جهاز استقبال دقيق يجمع التيارات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والدينية السائدة، وما تلقاه من معارف فلسفية. وهذا العنصر الموضوعى يمثل جانباً واحداً؛ فهناك أيضاً جانب شخصى وهو ما وُفق وليم جيمس إلى تسميته المزاج الشخصى Personal Temperament، أو التركيب الإنفعالى Emotional Constitution، ولذلك قال فى كتابه البراجماتية "إن تاريخ الفلسفة هو هو إلى حد كبير تاريخ صراع معين بين الأمزجة الإنسانية، ومثال ذلك المزاج العقلى والمزاج التجريبى، فهناك الفيلسوف العقلى والفيلسوف التجريبى، نجد "الأول" يحب الاحتكام إلى العقل ومبادئه، ويتخلص من علائق الحواس، و"الثانى" يحب الواقع المحسوس . ويجمع الوقائع فى تنوعها ، ويجعلها أساس المعرفة؛ ولكن الفيلسوف العقلى ليس أقل شغفاً من زميله التجريبى بجمع الوقائع (ديكارت)، وليس الفيلسوف التجريبى أقل حرصاً على وضع مبادئ (هيوم) .

إذن فالفرق بين المزاجين العقلى والتجريبى هو فى مزيد من الاهتمام بالمبادئ، وثقة بها عند العقلى، ومزيد من الاهتمام بالواقع والجزئيات عند التجريبى.

وهذا فى نظرى تفسير حقيقى لجمع بيكون بين التجربة والتحليل، ووجود تلامس عنده بين التجريبين والعقلى ؛ مما أدى إلى نشأة التجريبية العقلية عند بيكون. وجعل من تواجدها أمراً ممكناً .

وفى النهاية يمكن القول: إن مضمون رسالة بيكون(٨) هو بمثابة دعوة للناس عامة والعلماء خاصة إلى أن يتجهوا إلى السعى نحو معرفة مكانة الإنسان من الطبيعة؛ ليتضح لنا أن ما يترتب على هذا السعى هو إدراك الناس بأن التفكير الفلسفى لاينبغى أن يتجه إلى ما فوق الطبيعة؛ وإنما أن يتجه نحو الأرض، وأن يتخذ التجريب وأساليبه أداة له وليس الجدل والنقاش .

وهذا الموقف يردنا إلى موقف سقراطى قديم، وهو البعد الواقعى فى إنزال الفلسفة من سماء التأمل إلى أرض الواقع والحقيقة .

ثالثاً: تصنيف العلوم وموضوعاتها :

يعتبر تصنيف العلوم أول مهام الإحياء العظيم[٩] ، وقد أنجز بيكون هذه المهمة فى الجزء الثانى من كتابه (فى كرامة العلوم ونموها) ؛ حيث يحصر العلوم فى ثلاثة تأتى بحسب قوى الفهم (أى قوى النفس الداركة) وهى: التاريخ "علم الذاكرة"، والشعر "علم المخيلة" . والفلسفة "علم العقل" .

وهذه العلوم ما هى إلا مراحل يجتازها العقل فى تكوين العلوم، فالتاريخ تجميع للوثائق، والشعر هو أول استعمال وتنظيم لها؛ إنه تنظيم خيالى؛ بل هو نوع من الحلم بالعلم، والفلسفة هى التركيب والبناء العقلى الصلب، وهذا التقسيم لعلوم المعرفة البشرية ينسحب بالمثل على المعرفة الدينية أو اللاهوت. كما أن موضوع هذه العلوم عند بيكون هو الجزئيات وليس الكليات .

رابعاً: نقد العقل :

كيف نقد بيكون العقل؟ قبل أن نتعرف على ذلك يجب أن نعرف أن العمل الحقيقى[١٠] للفلسفة عنده أشبه بالنحلة -فكما أنه ليس إدخاراً للمستقبل فى الذاكرة، فإنه ليس اعتماداً كلياً على قوة الذهن؛ لأن مادته الأولى تأتى عن طريق التاريخ الطبيعى، والتجارب الميكانيكية فى حالتها الأولية، ثم يتم تشكيلها وإعدادها فى الذهن، إذن لابد من إتخاذ الإمكانيات التجريبية والعقلية معاً ...

ولذلك فإن من نتائج الخطيئة الأصلية[١١] -كما يرى بيكون- هو حرمان الإنسان من معرفة الطبيعة والسيادة عليها، وقد بقى هذا الحرمان كما يرى بيكون خلال عصور الفلسفة القديمة والمدرسية ، ثم ظهرت آفات عند عامة الناس، وخاصة عند المفكرين ، والفلاسفة، والعلماء سماها بيكون الأوهام eidolon واللفظ من كلمة Idola باليونانية ؛ أو صورة ذهنية وهى أربعة أنواع: أوهام القبيلة - الكهف- السوق - المسرح .

وهذه الأوهام تطوى بواعث الخطأ فيما يخص فقط الرؤية التى تكونت لدى الإنسان عن علم الطبيعة. كما أنها تعبر عن انشغال بيكون بعلم واحد فقط : علم الطبيعة رغم وضعه تصنيف شامل للعلوم .

وهذا فى تقديرى نقد صريح لفلسفة بيكون التى قامت فى إحدى جوانبها على التناقض بين النظرى (التقسيم) والعملى (الاهتمام الفعلى بعلم الطبيعة) .

أ- أوهام القبيلة[١٢] Idola tribus :

وهى تعود للنقص الطبيعى فى العقل الإنسانى من حيث هو عقل إنسان أورثته الخطيئة الكبرياء والغرور، وهى مشتركة بين جمع أفراد الإنسان؛ فهى نوع من الإهمال (الخمول) ؛ مما يجعل الإنسان ميالاً إلى أن يفرض على الطبيعة ما يمليه عليه عقله لا ما تمليه التجربة والمشاهدة .

فى حين يرى البعض أفضلية تسمية هذا النوع من الأوهام بأوهام النوع[١٣]؛ لأنها ترتبط بالنوع الإنسانى بوجه عام، كما أن تسميتها بأوهام الجنس يؤدى إلى تعدد المعانى والخلط أيضاً .

ب- أوهام الكهف[١٤] Idola specus

وهى تعود إلى الطبيعة الفردية لكل إنسان من حيث المزاج الخاص، والمكونات الفطرية والمكتسبة، وتبدو فى مظاهر عديدة: فمن الناس من يسلم بالجديد، ويقبله دون فحص لمجرد أنه جديد، وآخرون يسلمون بالقديم، ويكفيهم القدم علامة على الصدق، فلا يرى موضوعات إلا من خلال هذه الفكرة. وهذا الغلو لابد أن يميل بالإنسان إلى الضلال. ثم يستعرض مثال أرسطو[*] الذى رد العلوم كلها إلى المنطق وقواعده؛ لأنها كشف أرسطى؛ بينما هو ليس أكثر من فن من الفنون، وليس علماً بالمعنى الدقيق ، كما جعل أفلاطون العلوم كلها فروعاً للعلم الإلهى .

وهنا ينبغى الإشارة إلى سر إعجاب الناس بكتابات الأقدمين، وهذا مقتبس من الأورجانون [١٥]. ففى إحدى فقرات الأورجانون الجديد يعلل سبب إجماع

الناس على الإعجاب بكتابات الأقدمين رغم ما فيها من نقص فيقول : إنهم يقدمونها إلينا، ويعرضونها علينا بطريقة من شأنها أن تضفى عليها قناعاً، فتوهم معه أنها كاملة تامة.. ومع أن هذا الإطار قد أُسئ ملؤه، وأنه أشبه بالقربة الفارغة، فإنه يتخذ فى نظر الذهن الساذج مظهر العلم الكامل وصورته. أما الباحثون الأوائل القدماء عن الحقيقة، فقد كان لديهم من التوفيق ما جعلهم ميالين إلى أن يصوغوا أو يعرضوا كل معرفة أرادوا استخلاصها بالتأمل فى صورة فقرات منفصلة ، أو جمل قصيرة مبعثرة لايربط بينها أى منهج دون أن يدعوا أو يزعموا أنها تشمل على أى علم كامل" .

خلاصة الأمر: أن بيكون يتبنى النزعة التوفيقية بين الجديد والقديم، ويبدو ذلك فى قوله[١٦] بوجود خطأ يأتى من التعصب للقديم أو للجديد. فالقديم مستحق الوقوف عليه لمعرفة أفضل ما فيه؛ إلا أن البعض يعتبرونه كل شئ، فهو الذى يمثل الخير والحق ولايبدون أى ارتياح لكل جديد؛ فى حين يجب الترحيب بالاكتشافات الجديدة المفيدة من الناحية العملية .

وهنا لاينبغى أن نبقى على القديم بل نتقدم نحو الجديد بتفاؤل؛ ولكن البعض يتطرق أيضاً إلى الترحيب بالجديد، ويرى هدم القديم تماماً، وهذا خطأ أيضاً لأنه يؤدى بالتالى لعدم الاستفادة من الخبرات السابقة من جهة، والتعرض إلى قبول مخترعات ليست ذات قيمة كبيرة فى الحياة العملية من جهة أخرى .

جـ- أوهام السوق[١٧] Idola Fori

وهى تنشأ عن الألفاظ، وسميت بذلك لأن الناس متى اجتمعت كما تجتمع فى الأسواق لاتملك أداة للمناقشة سوى الألفاظ، وما يتكون منها من قضايا، وتلك الألفاظ تتكون طبقاً للحاجات العملية والتصورات العلمية، ثم تسيطر بالتالى على تصورنا للأشياء ، ومن أمثلة ذلك الألفاظ التى شاعت فى الفلسفة الطبيعية لتدل على أشياء إعتقد بعض الفلاسفة فى وجودها، ورأى بيكون أنها مجرد أوهام مثل (المحرك الأول -المحركات الأول) .

د- أوهام المسرح[١٨] Idola Theatri:

وقد نشأت مما تتخذه القضايا والنظريات الفلسفية المتوارثة من الفلاسفة من مقام ونفوذ؛ ولكنها يتلقاها الناس عن الفلاسفة القدماء كما يتلقى المشاهدون فى المسرح كلمات الممثلين تلقى عليهم من عل. والدليل على ذلك افتراق الفلاسفة فرقاً ومذاهب متعارضة، ولذلك يقول بيكون عن أرسطو إنه أسوأ السوفسطائين، وعن أفلاطون أنه شاعر ماجن متعجرف ، ولاهوتى مفعم بالحماس .

والأوهام كلها عند بيكون ليست مغالطات سوفسطائية أو أغاليط استدلالية، وإنما هى عيوب فى تركيب العقل كأنها نوع من الخطيئة الأصلية تجعلنا نجهل الطبيعة .

خامساً: من التاريخ الطبيعى إلى الفلسفة :

حيث يتناول بيكون التطور[١٩] من التاريخ الطبيعى حتى الميتافيزيقا، (التاريخ الطبيعى) تجميع للمواد، ويستعمل بيكون التاريخ بالمعنى اليونانى القديم؛ أى وصف الظواهر الجزئية دون النظر إلى التسلسل الزمنى؛ ولكن سرعان ما يكتشف الباحث أن ما توفر له من جزئيات هو أقل بكثير مما فى الطبيعة .

والباحث بطبيعة الحال -ينشد تفسير الطبيعة، وما توفر لديه لايحقق تلك الغاية، ولذلك يستعين الباحث الفيلسوف بظواهر من العرافة الطبيعية Natural divination، وبعض الظواهر الفنية الصناعية حتى يتحقق له السيادة على الطبيعة، ثم (الميتافيزيقا)، من حيث أن الفلسفة الطبيعية تنقسم إلى الفيزيقا أو علم تعلل الفاعلية والمادية، وإلى الميتافيزيقا أو علم العلل الصورية والغائية.

وعند بيكون -ورغم قبوله للعلل الأربع- فإنه يقصد العلتين الفاعلية والمادية على مجال الفيزيقا، ويعنى الكشف على حدوث الأشياء وتغيرها، ثم (الميتافيزيقا) وهى علم العلل الصورية والغائية. ومعرفة العلل الصورية ليست غاية فى ذاتها؛ ولكنها وسيلة لهدف يقرره بيكون فى أول الجزء الثانى من الأورجانون. أما العلل الغائية، فيرى بيكون أنها قد جاءت عند الفلاسفة فى غير موضعها الصحيح؛ فقد

اختلطت عند أرسطو وجالينوس بالعلل الفيزيقية، ثم يضيف إلى الميتافيزيقا قسماً ثالثاً هو الرياضيات، وموضوع الرياضيات هو الكم المعين .

سادساً: المنهج الاستقرائى والدليل التجريبى :

يبدأ العقل[٢٠] عند بيكون بتطهير ذاته من الأوهام حيث يخلو الذهن من الأفكار السابقة، وبالتالى يتمكن من تفسير الطبيعة، والسيادة عليها، ولن يكون تفسير الطبيعة عن طريق القياس؛ فالقياس ليس أداة للكشف عن حقائق الكون، بل أداة لعرض الحقائق وإقناع الخصوم؛ ولكن يكون تفسير الطبيعة عن طريق الاستقراء الأرسطى[*] ؛ فلاسبيل إلى ذلك إلا بالتوجه إلى الطبيعة ذاتها. ولن يتسنى ذلك إلا عن طريق الاستقراء الذى يفصل الطبيعة بواسطة عمليات الرفض والاستبعاد الصحيحة، ثم يخلص إلى النتيجة الإيجابية بعد أن يكون قد جمع عدداً كافياً من الحالات السالبة .

وهنا ينبغى الإشارة إلى الفرق بين المنهج الاستقرائى عند بيكون[٢١] والفرض الاستنباطى عند جاليليو أو نيوتن؛ ففى مناهج البحث فى العلوم الطبيعية يجب التمييز بين المنهج الاستقرائى التقليدى الذى بدأه فرنسيس بيكون، وطوره جون ستيوارت مل من جهة، والمنهج الفرضى الاستنباطى الذى مارسه العلماء منذ القرن التاسع عشر حتى الآن (وإن كانت جذوره موجودة عند جاليليو ونيوتن)، ويقوم المنهج الاستقرائى التقليدى على أساسين هما: الاعتقاد بالرباط العلى بين الحوادث، والاعتقاد باطراد الحوادث فى الطبيعة، ويقوم على ثلاث خطوات هى:

الملاحظات والتجارب، تكوين فرض يفسرها، ثم تحقيق هذا الفرض. وهو منهج يصلح لاكتشاف أغلب قوانين علوم الأحياء، وبعض قوانين الفيزياء والكيمياء.

أما المنهج الفرضى الاستنباطى، فإنه يتخذ من مبدأ اطراد الحوادث مصادره منهجية؛ لكنه لايصادر على مبدأ العلية. والمنهج الفرضى لايفسر حوادث أو ظواهر بقدر ما يفسر قوانين سبق لنا الوصول إليها بالاستقراء التقليدى كلها

بحاجة إلى زيادة تفسير، ولذلك فخطوات المنهج الفرضي الاستنباطى مختلفة عن خطوات الاستقراء التقليدى .

سابعاً: المادية الآلية :

يستعرض بيكون فى هذه النقطة كل ما يتعلق بالعودة إلى الفيزيقا الأيونية، ثم إلى المذهب الآلى فى فلسفته[٢٢]. من منطلق نقد العقل، وتخليصه من الأوهام ينبغى العودة إلى الفيزيقا الأيونية. فإحياء العلوم الفيزيقية أمر واجب وضرورى. هذه العلوم التى نشأت عند الإيليين حيث وضعوا المسألة الطبيعية، وشقوا للفلسفة طريقها. وخاصة عند ديموقريطس .

ومن آراء بيكون التى تستحق الالتفات إليها "مبدأ اللاتجانس بين الذرة وأى جسم محسوس؛ فإنه من ناحية ثانية رفض أن تكون المادة الأولى شيئاً مجرداً خالياً من الشكل ؛ فليست هناك مادة بغير صورة .

أما بالنسبة للمذهب الآلى عند بيكون فيمكن التعرف عليه من خلال عمليات الحذف والإسقاط، وهى أهم ما يتميز به الاستقراء عند بيكون؛ فالصورة عند بيكون هى ما يقصده، وما ينتهى إليه الاستقراء؛ ولكن بيكون فى نفس الوقت لم ينكر أن للموجودات صوراً، ولذلك يرى د.حبيب أن أهمية بيكون لاتكون فقط فيما يتعلق بمنهجه العلمى واهتمامه بالاستقراء؛ وإنما فى نظريته الآلية فى تفسير الطبائع .

ثامناً: السياسة :

وضع بيكون كتابه فى السياسة (أتلنتس الجديدة) [٢٣] فى عام ١٦٢٤؛ فكان يريد أن يضع تشريعاً أو صياغة للشكل الأمثل للدولة؛ ولكنه أدرك أنه عمل يحتاج إلى وقت طويل، وأن معرفة الطبيعة أيسر، والتعرف على (أتلنتس الجديدة) يعطى صورة كاملة عن المجتمع الذى يتخيله بيكون، والذى تتحقق فيه المدينة الفاضلة؛ حيث يأخذ العلم والعلماء المكانة الأسمى .

ولابد أن يكون من أهداف هذه الحكومة "معرفة علل الأشياء وحركاتها

الغامضة، وتوسيع حدود مملكة الإنسان ليمتد تأثيرها إلى كل الأشياء الممكنة". وهنا يجب الالتفات إلى نقطة هامة، وهى أن مدينة العلم عند بيكون تفترق عن أى مدينة بالمعنى السياسى ؛ لكن السياسة لاينبغى أن تنفصل عن العلم والفلسفة. ويرى د.حبيب أن بيكون هنا يستخدم الأسلوب الميكيافيللى الذى يرسم به السياسة التى ينبغى أن يتبعها الحاكم مع رعيته، كما يستشهد بالآيات الدينية التى توصى بفضائل المسيحية، وإن كانت تنتهى إلى تأييد النزعة الميكيافيللية .

كما تشير إلى المقومات الأربعة التى ترتكز عليها الحكومة : الدين- العدالة- الشورى- الثروة، حتى إذا اهتز أى منها أدى ذلك إلى الاضطرابات والفتن. كما تشير إلى مصادر الثرورة فى الدولة التى تأتى من خلال بيع السلع والمنتجات الطبيعية، والصناعة، والنقل، ولاينبغى لهذه الثروة(*) أن تتراكم فى أيدى القلة؛ بل يجب التوزيع العادل للثروة والمال عن طريق تدخل الدولة، وتقييدها لسعر الفائدة. فإذا كان السخط هو جوهر الثورات، فإن خطر هذه يكون أشد إذا شاع السخط بين الطبقة الدنيا والعليا معاً .

وأخيراً يختتم د. حبيب هذه الدراسة المستفيضة لفكر بيكون النظرى، والعلمى، والعملى بنصوص(٢٤) مختارة من كتاباته مع ترجمتها إلى العربية ، وهذه النصوص من الآلة الجديدة -فى حكمة القدماء- فى المبادئ والأصول، وهى ترجمة غاية فى الدقة والصدق ؛ لأنها تبتعد عن الترجمة الحرفية، وتقترب من المعنى المقصود .

٢- تعليقات -مداخلات :

سوف نجيب فى هذا العنوان عن السؤال المطروح فى مقدمة هذا العرض، وهو السؤال عن سبب الاهتمام بفلسفة بيكون فى استعرضنا للجوانب الإيجابية والسلبية عند بيكون ثم قيمة بيكون .

أ- الجوانب الإيجابية :

ومنها دعوة بيكون إلى النزعة الشكية(٢٥) فيما يتعلق بكل ما سبق من تعلم؛

ففى الوقت الذى اعترف فيـه بإمكـان اكتسـاب هـذه المعرفـة، كـان يعتقـد أن منهـج اكتساب هذه المعرفة لابد من إصلاحه، ويتم ذلك بتطهير العقل مـن المفـاهيم السـابقة والأحكام المبتسرة (الأوثان)، وبعض هذه الأوهام -كما قلنا- يرجع إلى عادات العقل التى تميز الجنس البشرى ككـل، وبعضهـا الآخـر إلى عـادات العقـل التـى تميز باحثـاً، وبعضها ناشئ عن عدم دقة اللغة، وبعضها ناشئ عن القبول الأعمى للآراء .

كيف يكون العـلاج؟ إذا خلّص الإنسـان نفسـه مـن هـذه العـادات السـيئة للعقل، إستطاع أن ينهج النهـج الصحيـح للتعلـم الجديـد. وهـذا التعلـم ينبغـى أن يكون أيضاً إيضاحاً عقلياً لوقـائع التجربـة؛ فتكـون المقدمـات المفضيـة إلى النتـائج (الوسائط البديهية) قضايا مبنية علـى أسـاس مفـاهيم تم التوصـل إليهـا عـن طريـق التعليم المنهجى أو الاستقراء، والاستقراء يقوم على أساس الفهم التحليلى للتجربة.

وفى نظـرى أن النزعـة الشـكية -هـى نتيجـة ضروريـة وحتميـة كمقدمـات بديهية وصحيحة، وهى مبدأ عملى فى نظر بيكـون؛ لأن منهـج اكتسـاب المعرفـة الصحيحة عنده يكون بتطهـير العقـل مـن تأثـير التلـوث العقلـى الـذى أصابـه فـى العصور الوسـطى، والـذى يشـبهه بيكـون بـالكفر الدينـى والتبعيـة المزيفـة، وهـى عادات عقلية ينبغى التجرد منها عملياً بالتوصل إلى اللغـة الدقيقـة، والقضـاء علـى القبول الأعمى للآراء دون إعمال العقل .

ومن الجوانب الإيجابيـة أيضـاً عنـده الإيمـان المطلـق بـالعلم[٢٦] وقدرتـه علـى تحسين أحوال البشر؛ لأن الدعوة للمعرفة النظرية كما كانت سائدة فـى العصريـن القديم والوسيط، كانت دعوة مستسلمة تفصل بين العلم وواقع الحيـاة الإنسـانية، وبيكون هو الذى بعث ذلك الأمل، وهو استخدام العلم أداة فى يد الإنسان تعينـه على فهم الطبيعة والسيطرة عليها .

ولذلـك كتـب بيكـون كتابـه "النهـوض بـالعلم[٢٧] The advancement of Learning فى عام ١٦٠٥م ، وترجم إلى اللاتينية، وأدخل عليه تحسـينات كثـيرة فـى عام ١٦٢٣ ؛ فظهر كموسوعة علمية تحوى طائفـة مـن الملاحظـات القيمـة، وسـبب

نشره باللاتينية هو الرغبة فى أن يُقرأ فى كل مكان ؛ حيث أن لغة العلم آنذاك كانت اللاتينية .

كما تبدو النظرية[٢٨] عند بيكون فى طرحه نظرية العلم فى جانبها السلبى ثم البرهنة على عدم كفاءة المناهج الدراسية، وتوضيحه للمنهج السليم الذى يؤدى للعلم، ونقده للعقل الإنسانى (الأوهام)؛ ففى بداية القسم الأول من (النهوض بالعلم) يتناول الأخطاء ووجوه الضعف التى تصيب الباحث فتجعله غير قادر على البحث العلمى السليم وهى كما يلى :

١- تعصب أهل الأديان The Zeal of Divines .

٢- تعجرف الساسة The Arragance of Politicans .

٣- أخطاء رجال الأدب The Errors of Men of Letters .

كذلك كان لبيكون دور كبير فى تطوير الفلسفة[٢٩] :

أولاً: إستعاد التراث المادى، وأعاد تقييم المذاهب الفلسفية الماضية. ولذلك امتدح المادية اليونانية القديمة، وكشف أخطاء المثالية .

ثانياً: قدم مفهومه الخاص للطبيعة، وهذا المفهوم مبنى على أساس أن المادة جماع جزئيات، وأن الطبيعة جماع أجسام لها صفات متعددة؛ فأحد الصفات الجوهرية للمادة هى الحركة، ولم يقصرها على مجرد الحركة الميكانيكية (حدد ١٩ نوعاً من الحركة)، وبذلك عكست آراء بيكون مطالب العلم الجديدة فى إنجلترا فى عصر التراكم البدائى لرأس المال .

ب- الجوانب السلبية :

يرى ماركس[٣٠] أن بيكون لم يكن مادياً متماسكاً؛ فتعاليمه مليئة (بالتراكيب اللاهوتية) ؛ فقد عرض معتقداته السياسية فى كتاب (الأطلنطية الجديدة)، وهى مدينة خيالية (يوتوبيا) يزدهر فيها إقتصادياً مجتمع مثالى على أساس العلم والتكنولوجيا المتقدمة؛ بينما يبقى فيها التناقض قائم بين الطبقات الحاكمة والمقهورة .

ويمكننا هنا الرد على رأى ماركس بأنه ليس من الممكن -على وجه الإطلاق- -تقديم مذهب مادى متماسك تماماً، وخاصة مع وجود رواسب مثالية ومعتقدات ينغبى القضاء عليها أولاً، ثم محاولة إقامة البناء الجديد؛ أما بالنسبة لوجود يوتوبيا إقتصادية عند بيكون، فإن هذا لا يجردها من العلم والتكنولوجيا؛ فهما وسيلتان ضروريتان لوجود هذه اليوتوبيا، والذى يعنى الارتفاع والصعود المادى إلى المثالى؛ وليس من المثالى إلى المادى؛ فهى يوتوبيا قائمة على العلم وليس الدين ؛ أى يوتوبيا علمية وليست لاهوتية .

أما بخصوص إزالة التناقض بين الطبقات الحاكمة والمقهورة، فهذا ما قد حاوله بيكون ، وترك استكماله للمذاهب القادمة من بعده، وهذا ما حاولته الماركسية من خلال إيجاد علاقة بين البناء التحتى والفوقى، إلى جانب الاعتماد المطلق على المادة كمحرك جوهرى للطبيعة .

جـ- قيمة بيكون[٣١]:

هوراس والبول: *"بيكون هو نبى الحقائق التى تولى نيوتن فيما بعد اكتشافها"*

لينين: *"السلف الحقيقى للمادية الإنجليزية هو بيكون"* .

برتراند رسل: *"مع أن فلسفة بيكون ليست فى كثير من جوانبها وافية، فإن له أهمية دائمة كمؤسس للمنهج الاستقرائى، الحديث وكرائد لمحاولة تنظيم الإجراء العلمى تنظيماً دقيقاً"* .

كارل ياسبرز: *"بيكون المتحمس بحدة على غرار سائر أهل عصر النهضة، تصور المعرفة قوة وقدرة؛ فتغنى بالإمكانيات الهائلة للتقنية، وسعى إلى حذف الأوهام لصالح تفهم عقلانى للواقع"* .

من كل المنطلقات السابقة كان اهتمام د.حبيب بشخصية "بيكون" لما له من قيمة فى مجال العلم والفلسفة، وإنجازات لايمكن أن نتغافل عنها، ولهذا تحيز د.حبيب لفرنسيس بيكون فى مواضع كثيرة تستحق التحيز له؛ وخاصة فيما يتعلق بكل ما هو جديد من أفكار علمية، ومنها الاهتمام بالنظرية الآلية فى تفسير الطبائع .

ولكنه لم يتحيز له فيما يتعلق بنزعته الميكيافيللية (الغاية تبرر الوسيلة)، واستثماره للدين كوسيلة لتحقيق ما يريد من ألقاب يسعى إليها، أو تقرباً من الملوك لأسباب شخصية ؛ فقد كان كما يرى د.حبيب دساساً متآمراً ؛ مما يكشف عن موقف خاص من شخصية بيكون التى تعانى من ازدواجية فى الرؤية، وسوفسطائية في التفكير .

د. سناء خضر

الهوامش

(١) الشاروني، حبيب : فلسفة فرنسيس بيكون -دار الثقافة- ط١، المغرب- سنة ١٩٨١ ، ص ص: ٥: ٩.

(*) ويقال عاش في الفترة مابين (١٥٦١-١٦٢٦م)، وأنه فيلسوف إنجليزي مؤسس المادية الجديدة والعلم التجريبي، وقد بلغ في ظل حكم جيمس الأول منصب حامل أختام الملك في عام ١٦٢٠، ونشر رسالته المشهورة (الأورجانون الجديد)، وهذا العنوان إشارة لكتاب أرسطو الأورجانون ومعناها الآلة .

أنظر:

روزنتال ل.م & يودين. ب: الموسوعة الفلسفية -ترجمة سمير كرم- دار الطليعة للطباعة والنشر- ط٤- بيروت- سنة ١٩٨١م، ص: ٩٩ .

كذلك وضع بيكون دائرة معارف واسعة بنيت على أساس الملاحظة التجريبية والمنهج الاستقرائي، ورمت إلى وضع الطبيعة في خدمة الإنسان .

أنظر : طرابيشي، جورج (الإعداد): معجم الفلاسفة - دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، سنة ١٩٨٧، ص ص : ٢٠٣: ٢٠٦ .

(٢) الشاروني ، حبيب : فلسفة فرنسيس بيكون، مصدر سابق، ص: ١٠: ١٣ .

(٣) المصدر السابق، ص : ١٣: ١٨ .

(٤) روزنتال & يودين : الموسوعة الفلسفية ، مصدر سابق، ص: ٩٩، ١٠٠ .

(٥) الشاروني ، حبيب : فلسفة فرنسيس بيكون، مصدر سابق، ص: ١٩: ٢٦ .

(٦) زكريا، فؤاد: آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، سنة ١٩٨٨، ص: ٨١ .

(٧) زيدان، محمود فهمي: مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، سنة ١٩٧٧، ص: ١٣٢: ١٣٤ .

(٨) الشاروني، حبيب : فلسفة فرنسيس بيكون، مصدر سابق، ص: ٢٧: ٣٥ .

(٩) المصدر السابق، ص: ٣٧: ٥١ .

(١٠) أحمد، قيس هادي: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون - دار الشئون الثقافية العامة، ط ٢، العراق، سنة ١٩٨٦، ص: ٥، ٦٨: ١٠٥ .

(١١) الشاروني ، حبيب: فلسفة فرنسيس بيكون، مصدر سابق، ص: ٥٣، ٥٤ .

أنظر أيضاً :

أحمد، قيس هادي: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، مصدر سابق، ص: ١٤٦: ١٥٦.

(١٢) الشاروني ، حبيب : فلسفة فرنسيس بيكون، مصدر سابق، ص: ٥٤: ٥٦ .

(١٣) زكريا، فؤاد : آفاق الفلسفة، مصدر سابق، ص: ١٠٤ .

(١٤) الشاروني ، حبيب : فلسفة فرنسيس بيكون، مصدر سابق، ص: ٥٦: ٥٨ .

(*) وهنا يتبلور موقف بيكون من الطابع النظرى لليونانيين قديماً ؛ ففى ضوء إعتراض بيكون على مثال المعرفة النظرية أعاد تقديم الفلسفة اليونانية، وقلل من قيمة كبار الفلاسفة اليونانيين الذين لم يشتهروا إلا بفضل دعوتهم إلى العلم النظرى الخالص، واحتقارهم للتجربة، واستبدالهم عالم الألفاظ بالعالم الطبيعى الحقيقى .

أنظر: زكريا ، فؤاد: آفاق الفلسفة -مصدر سابق، ص: ٩١ .

(١٥) المصدر السابق، ص : ٨٦، ٨٧ .

(١٦) أحمد، قيس هادى: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون- مصدر سابق، ص: ١١٣، ١١٤ .

(١٧) الشاروني ، حبيب : فلسفة فرنسيس بيكون: مصدر سابق، ص: ٥٨، ٥٩ .

(١٨) المصدر السابق، ص: ٥٩، ٦٠ .

(١٩) المصدر السابق، ص: ٦٣: ٧٤ .

(٢٠) المصدر السابق، ص: ٧٥: ٨٤ .

(*) لكن أرسطو لم يرد من الاستقراء أن يبدأ من الأمور الجزئية، أى الوقائع الحسية، ثم ينتهى إلى القضية الكلية؛ فالوقائع الحسية هى مبررات الحكم الكلى؛ بل كان يقصد أن يبدأ الاستقراء من القضية أو الحكم الكلى؛ ثم يبحث لذلك الحكم الكلى عن وقائع جزئية تبرهن عليه؛ إذن فهى عملية برهان أكثر منها استقراء ؛ فى حين أن استقراء بيكون ليس إستقراءً يأتى بالإحصاء التام فى صورة قياسية ؛ فيكون بالحقيقة ضرباً من ضروب القياس، وليس استقراءً يعتمد على ضرب من الحدس العقلى يكون هدفه البرهان؛ فمنهج بيكون فى الحقيقة هو (تخطيط لممارسة عملية معرفة)؛ فيبدأ من الشروع بالتجارب الحسية ، وينتهى بالاستدلالات العقلية .

أنظر :

أحمد، قيس هادى: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون -مصدر سابق، ص: ٨ .

(٢١) زيدان، محمود فهمى: مناهج البحث الفلسفى- مصدر سابق، ص: ١٢٦، ١٢٧ .

(٢٢) الشاروني، حبيب : فلسفة فرنسيس بيكون، مصدر سابق، ص: ٩٥: ٩٨ .

(٢٣) المصدر السابق، ص: ١٠٣: ١١٢ .

(*) وهنا نلمس البعد الاشتراكى فيما يتعلق باقتصاد الدولة؛ فقد كان بيكون يمتلك رؤية خاصة فى مسألة توزيع الثروة والإنتاج، وفائض القيمة. وإن لم يتبلور فى شكل نظرية متكاملة كما نجدها

لدى ماركس وأتباعه؛ وخاصة فيما يتعلق بالبناء التحتى والبناء الفوقى، وتأثير الأول على الثانى.

(٢٤) المصدر السابق، ص: ١١٣: ١٦٥ .

(٢٥) المصدر السابق، ص: ١٠٠ .

(٢٦) زكريا ، فؤاد : آفاق الفلسفة، مصدر سابق، ص: ٩٤ .

أنظر أيضاً :

أحمد، قيس هادى: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون ، مصدر سابق، ص: ٢٣٣، ٢٦٣ .

(٢٧) المصدر السابق ، ص: ١٠٩ .

وأيضاً: زكريا ، فؤاد : آفاق الفلسفة، مصدر سابق، ص: ٨٣ .

(٢٨) أحمد، قيس هادى: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، مصدر سابق، ص: ١٠٩ .

(٢٩) روزنتال & يودين: الموسوعة الفلسفية، مصدر سابق، ص: ١٠٠ .

(٣٠) المصدر السابق، ص: ١٠٠ .

(٣١) طرابيشى، جورج: معجم الفلاسفة ، مصدر سابق، ص: ٢٠٥، ٢٠٦ .

(ب)

الاغتراب الديكارتى عند الدكتور حبيب

بقلم أ.د. عبد الوهاب جعفر(*)

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة – كلية الآداب

جامعة الإسكندرية

يتشرف كاتب هذه السطور بأنه كان صديقاً وفياً للمرحوم الأستاذ الدكتور حبيب الشارونى منذ ما يربو على قرن تقريباً ؛ فقد تمّ التعارف بيننا فى عام ١٩٧٦ عندما انضم سيادته لطاقم هيئة التدريس بقسم الفلسفة قادماً من فرع جامعة القاهرة بالخرطوم . وكنت اضطلع أنا بتدريس نصوص الفلسفية الفرنسية بذات القسم من خارج الهيئة .

وكان رحمه الله واحداً من القلة القليلة التى تشجِّع شباب الباحثين على المضىّ قدماً فى اقتحام الصعاب كما تحثهم على ضرورة الالتزام بالدقة والصرامة فى البحث .

وكنت فى ذلك الوقت قد اطلعت على العديد من كتابات الدكتور حبيب فى الفلسفة الفرنسية، والوجودية، وبرجسون، ومين دى بيران على وجه الخصوص. وأيضاً كتاباته عن الفلاسفة الإنجليز وخاصة فرنسيس بيكون، إلا أننى كنت أعرف أنه لم يتحمس للكتابة عن الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت، ربما لسبْق تناوله بالتأليف من قِبَلْ عملاقيْن كبيريْن من عمالقة الفلسفة بمصر هما المرحوم الأستاذ الدكتور عثمان أمين، والمرحوم الأستاذ الدكتور نجيب بلدى .

(*) حصل أ.د. عبد الوهاب جعفر على جائزة الجامعة التشجيعية عن كتابه : "أضواء على الفلسفة الديكارتية" فى عام ١٩٩١م.

وعندما ظهر "الاغتراب فى الذات" وهو المقال الـذى كتبه الدكتـور حبيـب فى عـدد خـاص عـن "الاغـتراب" بمجلـة "عـالم الفكـر" الكويتيـة عـام ١٩٧٩(*)، وجدته يكتشف فى فلسفة ديكارت ما لم يكتشفه أحد قبله، وذلك عندمـا أثبـت أن "الاغـتراب" بمفهومـه عنـد اليونـان وعنـد اللاتـين ليـس غريبـاً عـن الفلسـفة الديكارتية .

ومن المعروف أن مصطلح "الاغـتراب" Ekstasis فـى لغـة اليونـان جـاء فـى أشعار هوميروس ليصف حال "من لا قبيلة له ولاقلْب ولاقانون" .

كما يُردّ الأصل التاريخى للمصطلح إلى أبى الأنبياء إبراهيم عليـه السـلام فـى غربته بغير أسرة أو بيت أو جماعة (سفر التكوين ١٧: ٤-٨) .

وعند اللاتين كانت كلمة "Alienatus" تعنى "الاغـتراب" بكـل مـا يتضمنـه مفهوم المصطلح من فصْل أو انفصال أو شعور بعدم الراحة .

ولاحـظ مؤلـف المقـال أنـه علـى الرغـم مـن أن فكـرة الإنفصـال أو الفصـل بالإضافة إلى الشعور بعدم الراحة (أو القلق)، كانت من الأفكار العزيـزة الراسـخة فى الفلسفة الوجودية، إلا أن الفلسفة الديكارتية، على عكس ما يبدو لأول وهلة، لاتخلو هى الأخرى من الاغتراب. وسيكشف مؤلف المقال عـن "اغـتراب الـذات" عن نفسها، فى فلسفة ديكارت وذلك على ثلاث مستويات :

المستوى الأول هو الإغتراب الميتافيزيقى "الكوجيتو": اغتراب الأنا عن ذاته.

المستوى الثانى الاغتراب الأنطولوجى، وذلك عندما تُرد الحياة الإنفعالية عنـد ديكارت إلى آلية الأرواح الحيوانية.

المستوى الثالث هو الاغتراب الوجودى، ويظهر عندما تعيـش الـذات تجربـة الإنفعال فى نطاق "الأنا أفكر" الديكارتية .

وبالنسبة لاغتراب الكوجيتو، فإنه يعنى -فى مفهوم الدكتور حبيـب -انتفـاء الهوية بين "الأنا أفكر" و"الأنا موجود"، وهو انتفاء يعنى اغـتراب الأنـا عـن ذاتـه.

(*) المجلد العاشر، عدد إبريل مايو يونيو ، سنة ١٩٧٩م .

ويستطرد المؤلف قائلاً: إن ديكارت لم يشعر بهذا الاغتراب، ولم يُشر إليه فى كتاباته، وبالتالى لم يكن لديه إحساس بعدم الراحة كما هو حال المغترب؛ رغم أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للقارئ الفطِن الذى يشعر بأن ديكارت يفصل بين واقعة الوجود الشخصى المعبَّر عنه "بالأنا أفكر" وبيْن النفس من حيث هى جوهر.

أما بالنسبة للاغتراب الأنطولوجى فهو يظهر من "رسالة فى الانفعالات" التى كتبها ديكارت من أجل الأميرة أليصابات للإجابة عما وجّهته إليه من أسئلة. ففى هذه "الرسالة" أكد ديكارت أن سبب الانفعال هو تأثير الأجسام الخارجية، إذ تنتقل أجزاء الدم الدقيقة فى حركة سريعة متجهة خلال الأعصاب من المخ وإليه، فتقوم بالتوصيل بينه وبين العضلات وبينه وبيْن أعضاء الحس .

وهكذا يُفسّر الانفعال بالاندفاع الدموى ويُرّد إلى حركات الأرواح الحيوانية، وهى حركات عمياء قد لايتضح لها غاية أو هدف. ومن ثم ينزع ديكارت عن الانفعال أى دلالة أو معنى !

ومن الملاحظ أن ردّ الانفعال إلى الدورة الدموية يخرج به من مجال الإرادة الإنسانية وإمكان السيطرة عليه، فلايعود الإنسان مسئولاً عن انفعالاته نظراً لارتباطها بدورة الدم فى الأوردة والشرايين. ومن المعروف عند ديكارت أن الجسم الإنسانى آلة يخضع لعوامل خارجية آلية تؤثر فيه. ولذلك عُرف مذهبه باسم المذهب الآلى. وتتحول الذات المنفعلة إلى معلول لعلة فسيولوجية يمكن أن نعتبرها طرفاً ثالثاً غريباً عن الأنا، وهذا هو الاغتراب الأنطولوجى. وهذه الغربة تعنى فقدان الإنسان لحريته؛ فالحرية عند ديكارت هى قدرة الأنا على الرفض وعلى القبول .

وتتجلّى هذه القدرة فى أقوى معانيها فى فعل الشك الذى هو فعل "الأنا أفكر". أما حين يتدخل الجسم وتُعزى إليه الانفعالات، فإن حرية الأنا تستلب عندئذ بسبب تداخل عامل خارجى هو الجسم "الامتداد" .

ونعود لنلاحظ أن الأنا الديكارتية حتى لحظة الكوجيتو لاتشعرى بأى غربة

لأنها "أنا وحدية" Solipsisme صريحة ليس أمامها أى سبيل للإتصال بالعالم وبالآخرين، ولكن، إذا وضعنا فى الاعتبار أن الأنا الاجتماعية لايسمح لها ديكارت بالشك فى العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية، وإذا كان ديكارت فى "رسالة عن الانفعالات" نراه ينقص من حرية الأنا التى تُستلب بسبب تداخل عامل خارجى هو الجسم "الامتداد" فإننا نجد فى هذا كله اغتراباً وجودياً يتعدد بنا عن ميدان ديكارت الأصيل، هذا الميدان الذى ألفنا فيه ديكارت يتحدث حديث الواثق الذى لايخضع إلا لسلطان العقل .

وبالمقارنة بأرسطو الذى جعل النفس "صورة للجسم تتميَّز بالحياة"، تأتى فلسفة ديكارت وتستبعد الحياة من النفس وترد النفس إلى فكر خالص. وعلى هذا تكون النفس -على هذا النحو -مغتربةً فى عالم مفارق؛ هى مغتربة عن ذاتها وعن الجسم وعن العالم المحسوس. ويمكن تصورها أنطولوجياً على مستوى شبيه بمستوى المثل الأفلاطونية. وفى هذا كله تبرير للعنوان الذى اختاره الدكتور حبيب لمقاله "الاغتراب فى الذات".

هكذا كان أستاذنا عميقاً فى كشفه لدقائق الفلسفة الديكارتية تماماً كما هو الحال بالنسبة لكل الدراسات الفلسفية التى قدمها لقرّاء الفلسفة .

وعلى الرغم من افتتانه بديكارت إلا أنه، بسبب إلتزامه بالموضوعية والأمانة العلمية، نجده يتسع صَدْرُهُ لقبول ما استجد من أبحاث كانت تنزع عن ديكارت "أبوّة الفلسفة الحديثة" .

فقد شاء القدر أن يكون سيادته عضواً بلجنة فحص كتاب "أضواء على الفلسفة الديكارتية"، وهو الكتاب الذى حصل به كاتب السطور على جائزة الجامعة التشجيعية عام ١٩٩١ .

وكم كان حبيب الشارونى سعيداً بما اشتمل عليه مضمون الكتاب سعادة جعلته -فى تقريره للجماعة- يُعلى من شأن الجانب النقدى فيه ويعتبره مُتِّماً لكتابىّ عثمان أمين ونجيب بلدى عن ديكارت. وقد أيده فى ذلك تقرير أستاذنا

الدكتور عبد الغفار مكاوى أطال الله بقاءه- وكان عضواً بلجنة الفحص .

وأخيراً، أجد الفرصة سانحة كى أقدِّم شهادة حق يستحقها "الأستاذ القدوة": فمن خلال الأعمال الأكاديميّة، واشتراكنا سوياً فى تقويم الطلاّب فى اختبارات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وكذلك فى الإشراف على الرسائل العلمية أو مناقشتها وفحص الإنتاج العلمى لترقية أعضاء هيئة التدريس، وهى الأعمال التى كثيراً ما كانت تجمعنا لاشتراكنا فى نفس التخصص، أشهد أن الفقير رحمه الله كان يتنزه تماماً عن أى غرض سوى إحقاق الحق ودفع الظلم عن طلابه وزملائه مهما كلّفه ذلك جهْد وعناء -أسأل الله أن يثيبه بما عمل، وأن يُثقل ميزان حسناته فى الآخرة، وأن يلهم أسرته الصبر والسلوان .

أ.د. عبد الوهاب جعفر

حديث صحفى مع أ. د.حبيب الشارونى
حول فلسفة سارتر
بمناسبة زيارته للقاهرة

بقلم الأستاذ / نبيل فـرج
بوزارة الإعـــلام
(بدعوة من جريدة الأهرام)

- مراحل سارتر الثلاث: اكتشاف الوجود، الانفصال عنه، الإلتزام .
- البحث عن صيغة تلتقى فيها الحرية بالإشتراكية .
- إكتشاف الآخر لاينفصل عن اكتشاف الأنا .
- دور عبد الرحمن بدوى فى أصول الوجودية .
- موقف الأيديولوجية العربية من فلسفة سارتر .

يعد الأستاذ حبيب الشاروني (٤٠) سنة من أوائل الذين توفروا فى الشرق على دراسة فلسفة جان بول سارتر. وقد استغرقت هذه الدراسة المتخصصة نحو عشر سنوات متصلة من عام ١٩٥١ إلى عام ١٩٦٠، نال بها من جامعة الإسكندرية درجة الماجيستير فى الآداب بمرتبة الامتياز عن بحثه "بين برجسون وسارتر- أزمة الحرية" الذى صدر سنة ١٩٦٣ عن دار المعارف بمصر فى سلسلة الدراسات الفلسفية .

وهو يحضر الآن للدكتوراه فى جامعة عين شمس بالقاهرة عن "فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية" .

وبمناسبة زيارة سارتر وسيمون دى بوفوار للجمهورية العربية المتحدة التى تستمر أسبوعين من يوم السبت ٢٥ شباط الماضى عام ١٩٦٨م، بدعوة من جريدة "الأهرام" عقدت هذا الحوار فى أول آذار للتعرف على أبعاد هذا البناء الشامخ الذى أقامه الفيلسوف الفرنسى الحر الذائع الصيت، الذى تذكر له بلادنا بكل إعزاز تنديده بالعدوان الثلاثى الغاشم على بورسعيد عام ١٩٥٦، ومواقفه العديدة الشجاعة إلى جانب تحرير الإنسان فى كل مكان من قوى الاستعمار والاستغلال والبغى: فى فرنسا نفسها، والجزائر، وكوبا، .. إلخ .

ولعل الحفاوة البالغة التى قوبل بها فى القاهرة، وفى جامعتها بالذات، يعبر عن مبلغ التقدير الذى يحيطه به شباب بلادنا الأحرار .

وسيتجه الضيفان بعد ذلك إلى الجمهورية العربية السورية، للإطلاع على صور أخرى لكفاح الشعوب العربية من أجل التقدم، وتفقد معالم الحضارة القديمة والحديثة .

- أرجو أن تحدد للقراء مراحل فلسفة سارتر، وموضع الارتكاز فيها ؟

• مر سارتر بثلاث مراحل: الأولى اكتشاف الوجود كتجربة شخصية وفلسفية فى آن واحد، على نحو ما نلمس بصفة خاصة فى رواية "الغثيان" (١٩٣٨)،

والثانية، وهى الأساسية، مرحلة الإنفصال والتحرر من الوجود، وتعنى ملاشاة الإنسان للواقع والوجود وانفصاله عنه، مما يترتب عليه حريته، كما بينها بصفة خاصة فى كتابه الرئيسى "الوجود والعدم" (١٩٤٣). ثم فكرة الالتزام، وتعنى أن ينخرط الإنسان فى وضع معين، ويجد لحريته محتوى واقعياً، وبذلك يظل الالتزام عنده إلتزاماً بحرية الفعل والعمل، كما تشير مسرحية "الذباب" (١٩٤٣)، ونهاية "الوجود والعدم".

ولاتزال هذه المرحلة هى التى لم يستطع أن يخرج عنها الفيلسوف .

وهذه المراحل الثلاث، وإن كانت مراحل فى تاريخ سارتر الشخصى، إلا أنها عناصر فى أنطولوجيا واحدة، بحيث تبدو لنا فلسفة سارتر وكأنها تتخذ من فكرة الانفصال والحرية مركزاً أساسياً .

– ما هى إمكانيات فلسفة سارتر فى غضون تحرر الشعوب من الاستعمار والحاجة، وعلى مدى المستقبل ؟

• ما يحاول أن يصل إليه سارتر حالياً هو العثور على صيغة تلتقى فيها الحرية مع الإشتراكية، وربما بدأت هذه المحاولة منذ أعلن أهداف "الكتلة الديمقراطية الثورية" التى أسسها فى فرنسا عام ١٩٤٨، ودعا فيها إلى إحلال الملكية الجماعية مكان الملكية الفردية، وإلى تحرير الطبقات العاملة والشعوب المستعمرة. وفى نفس الوقت رفض النظم الاستبدادية، وحتمية الأخذ فى الاعتبار الحرية الحقيقية .

ومع أن الفلسفة الوجودية الآن تضع الأبعاد لبلوغ هذه المرحلة، فهى ترفض أن يكون المستقبل نتيجة حتمية لأوضاع الحاضر، بل تتركه حراً، وأريد أنا أيضاً أن أترك عقول الفلاسفة حرة لابتداع المذاهب فى محاولاتها لتفسير الوجود الإنسانى .

– للغير أو الآخر، فى فلسفة سارتر، مكانة كبرى ليست فلسفة أحد قبله، رغم كثرة من تناولها من سقراط حتى الوقت الحاضر، فما هى أبعادها عند

السابقين مباشرة، وكم الإضافة التى أضافها ؟

• فى رأى سارتر أن مشكلة العلاقة بين الأنا والآخر تقدمت تقدماً فسيحاً عند الفلاسفة الثلاثة: هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨)، وهيجل (١٧٧٠-١٨٣١)، وهيدجر (١٨٨٩-(*)) .

غير أنه فى دراسته لهم يكشف عن قصورهم فى فهم حقيقة الآخر؛ إذ أنها عند الأول خارجية موضوعية، وعند الثانى عظيمة تقف عند مستوى المعرفة، وعند الثالث وقوع فى المثالية -بينما عنده لاينفصل اكتشاف الآخر عن الأنا، وبمقتضاه تنضاف معان جديدة للحرية تغير جذرياً فى مجالها .

وهذا التغير يكشفه سارتر حين يبين أن جوهر العلاقة بين الإثنين هو الصراع، ويمضى، فى أصالة وجدة، إلى بيان العلاقة بين حرية النحن وحرية الآخرين .

- أريد أن تحدد بداية الاهتمام بالفلسفة الوجودية فى بلادنا .

• ليس من شك فى أن كل اهتمام بالفلسفة الوجودية فى مصر يرجع إلى الدكتور عبد الرحمن بدوى، بفضل اتجاهه إلى دراسة أصولها عند الفلاسفة الألمان، كما تمثل عند هيدجر الذى أشرت إليه، وياسبرز (١٨٨٣-) (**) **وكيركيجارد** (١٨١٣- ١٨٥٥) الدانيماركى. وكان أول من قدم إلى اللغة العربية، عام ١٩٤٥، دراسة أكاديمية هى كتابه "الزمان الوجودى" .

وترجمة الدكتور بدوى لكتاب سارتر الرئيسى "الوجود والعدم" الذى صدر أخيراً عن دار الآداب -بيروت، تعيد إلى الأذهان الأعمال الضخمة التى أنجزت فى العصر العباسى الثانى، حين نقل حنين بن إسحق (-٢٦٠هـ) وابنه اسحق بن حنين (- ٢٩٨هـ) أمهات الكتب الأرسطية .

كذلك لايمكن أن نغفل دور الدكتور نجيب بلدى الذى قدم إلى قراء العربية

(*) توفى مارتن هايدجر فى عام ١٩٧٦م قبل نشر هذا المقال بعدة أعوام .

(**) تُوفى ياسبرز فى عام ١٩٦٩م قبل نشر هذا المقال .

عام ١٩٤٦، فى مجلة "الكاتب المصرى"، دراسة علمية عن "الإدراك والخيال" و"الخيال والوجود" ، ومحاضراته العديدة بجامعة الإسكندرية .

وتعتبر رسالتى للماجيستير من الأصداء المبكرة لهذا الاهتمام .

– أى من الجوانب يمكن للأيديولوجية المعاصرة أن تفيد من فلسفة سارتر؟

● واضح أن الأيديولوجية العربية المعاصرة تستطيع أن تجد صورة رائعة فى محاولة سارتر للتوفيق بين الطرفين: الحرية الفردية والإشتراكية .

ولكن، بغض النظر عن هذه الإفادة الخاصة، فإن أى انفتاح على المذاهب الغربية يتيح مجالاً للحوار الخصب .

وهذا لايمنع من أن أقرر صراحة أن المقولة الأساسية التى يقيم عليها سارتر فلسفته، وهى مقولة الإنفصال عن جميع المجالات من أجل تحقيق الحرية، لاتلائم الروح العربية التى لايمكنها أن تتحلل من ماضيها العريق .

أ. نبيل فرج

٢٥ فبراير ١٩٦٨م

(د)

تأملات حول كتاب الشاروني :

بين برجسون وسارتر

أزمـــة الحريـــة

أ.د. محمد على الكردى

أستاذ الحضارة الفرنسية–كلية الآداب

جامعة الإسكندرية

نحن هنا بصدد الدراسة القيمة التى تقدم بها حبيب الشارونى للحصول على درجة الماجستير فى الفلسفة، وهى تشكل دراسة متميزة عن قضية الحرية فى فلسفة كل من برجسون وسارتر. ولقد عُنى فى هذه الدراسة ليس فحسب بتأصيل المفهوم وتحليله وإنما عمل جاهدًا، أيضًا، على إبراز الخلفية التاريخية والاجتماعية والفكرية التى تشكل سياق هذا المفهوم وتضفى عليه دلالاته الخاصة. ولست أدرى لماذا وضع الشارونى عبارة **"أزمة الحرية"** إثر العنوان الرئيسى **"بين برجسون وسارتر"**؟ ألأن مفهوم الحرية لا يشكل أحد المفاهيم الرئيسية عند برجسون، بينما هو يشكل صلب الفلسفة الوجودية وعمادها الرئيسى الذى تنهار بدونه عند سارتر ؟

ربما الأمر كذلك، ولكن هذا هو الانطباع الذى خرجت به، على كل حال، من قراءة هذا الكتاب. ذلك أن مفهوم الحرية يأتى عند برجسون فى إطار من الدراسات الابستمولوجية التى تنصب على تحليل ظاهرة الحتمية والسببية فى مجال العلوم الطبيعية، والتى تنجم عن تعميم هذه الظاهرة واعتبارها القاعدة المثلى التى يجدر اتباعها حتى فى مجال العلوم الإنسانية والنفسية بوجه خاص. لذلك نفهم لماذا عُنى الشارونى عناية خاصة بتقديم عوامل نقض هذه الرؤية فى مجال فلسفة

العلم نفسها حيث أخذت مفاهيم الصدفة والاحتمال تقوض مبدأ العلية والضرورة المنطقية للقوانين العلمية خاصةً ما يتخذ منها طابع الكم أو القياس الرياضى. ولقد لعب أساتذة برجسون مثل كورنو (**Cournot**) وخاصة بوترو (**Boutroux**) دورًا أساسيًا فى التمهيد لمثل هذه الأفكار الجديدة التى تضع حدًا لفكرة الثبات والضرورة التى تشكل ركيزة العلم خلال القرن الثامن عشر والجزء الأكبر من القرن التاسع عشر، والتى تعتبر تأكيدًا وامتدادًا للفكر الوضعى الذى تجاوز، للأسف، مجال العلوم الطبيعية ليهيمن على العلوم النفسية والاجتماعية والتاريخية ويحول الإنسان إلى مجرد موضوع أو شىء يخضع لقوانين الإحصاء والتجارب المعملية.

ومهمـــا تكن قيمة هذه الفلسفات على مستوى التفسيرات التى تقدمها وما تقـــود إلـــيه من شطحات علموية حينما تنتقل من المبادئ الاحتمالية إلى عملية إضفاء طابع **الغائية** على الظواهر الكيميائية والبيولوجية وتعميمها فى صورة "مبدأ طبيعـــى" يخضع له العالم كله ويعمل على توحيد كل كائنات الوجود فى "وحدة حقيقية" (Lachelier)، فإن برجسون لم يكن معنيًا بقضية التفسير العلمى بوجه عـــام، وإنما بتحديد موقفه من دعاة النظرية الترابطية فى محاولاتهم قياس الظواهر النفســـية عـــن طريق الكم أو المعادلات الرياضية. ومهما تكن أيضًا قيمة **أفكار** برجسون، التى يقدمها لنا الشارونى، فهذا الفيلسوف معنٌى، فى المقام الأول، **بإنقاذ** الطابـــع الكيفى للظواهر النفسية، والربط بين الزمان والديمـــومة والحرية. على هـــذا الـــنحو تكـــون محاولة برجسون فى كتابه الشهيـــر **"المعطيات المباشـــرة للشـــعور"** (١٨٨٩)، الذى يعتمد عليه أساسًا الشارونى فى بحثه هذا، هى دحض الـــرؤية الآلـــية والكمية البحتة للظواهر النفسية، وذلك بغية إدراكها فى كيفيتها المباشرة باعتبارها معطيات أولية تتكشف للشعور من خلال الديمومة الزمنية، وهو الأمر الذى يؤدى إلى انبثاق ضربين من الحرية: حرية سلبية توازى لحظة الانعتاق مـــن الإطـــار الآلى للمفاهيم الحتمية السابقة، وحرية إيجابية تتكشف عن الزمن الحقيقـــى -الديمـــومة- الذى هو جوهر الحرية باعتبارها فعلاً يمكن الإنسان من

التخلص من كل العادات العقلية واللغوية والاجتماعية المفروضة عليه.

ولتأكيد تماسك الحياة النفسية وتكاملها، يرفض برجسون اعتبار الحرية فعلاً إراديًا يقوم على الموازنة بين اختيارات ممكنة، كما يرفض اعتبار البواعث نوعًا من الدوافع الكامنة التى تعمل على تأكيد حرية الفعل إذْ أن ذلك كله يفتت، فى نظره، حياة الشعور ويقسمها إلى لحظات متمايزة، كما يقطع ديمومتها المتصلة، هذه الديمومة التى هى عين الحرية نفسها. على هذا النحو، تصبح الحرية دفقة الشعور نفسه، ودفعته الحيوية العفوية التى لا مكان فيها للتدبر والاختبار والموازنة، ولا حتى للتنبؤ بالمستقبل. إن هذه الحرية تتأكد، من ثم، فى صورة حرية داخلية بحت، حرية مستقلة تمامًا عن كل زمان خارجى، أى للزمان الخاضع للمكان وتقسيماته المتجانسة. لا جرم، من ثم، أن تكون هذه الحرية متصلة بالماضى، غير منفصلة عن التاريخ، آمنة مطمئنة وخالية من كل قلق، فهى دومًا فى تدفق صاعد ومتصل.

هل هناك علاقة، كما يذهب الشارونى، بين هذا المفهوم التفاؤلى للحرية وبين الازدهار الاجتماعى والاقتصادى الذى عرفته فرنسا فى أوائل القرن العشرين وقبل اندلاع الحرب العالمية الأولى ؟ على كل حال هذا ما يؤكده المؤرخ الشهير هانوتو فى تعليقه على فلسفة برجسون ناعتًا إياها بأنها **"نداء إلى عصرنا"** بما تمثله من **"نشيد للحياة"** و**"ثناء حى على الطاقة"**. إلا أننا كنا نتوقع من الشارونى تعقيبًا خاصًا على مفهوم برجسون للديمومة التى تكاد تلغى، فى نظرنا، حياة الشعور، كما تكاد تقضى تمامًا على إحساس الوعى الإنسانى بالزمان الذى لا يمكن أن يتجلى لنا إلا من خلال طفرة اللحظة، ولا يمكنه أن يكتسب بعديه الماضى والمستقبلى إلا من خلال فرجة الحاضر وانفتاح الشعور عليه.

وقبل أن ينتقل الشارونى إلى تحليل مفهوم الحرية فى فلسفة سارتر يرى لزامًا عليه أن يقدم لنا فترة ما بين الحربين فى صورة قاتمة نظرًا للآثار المدمرة التى خلّفتها الحرب العالمية الأولى خاصة فى فرنسا. إلا أنه يميل، تحت تأثير المؤرخين اليمينيين، إلى نعت الفكر الثورى الذى تفجر فى صورة رد فعل ضد تفسخ المجتمع

البرجوازى بالانحلال؛ وهذا ما يشكل، من غير شك، حكم قيمة مسبق، إذْ يصعب علينا أن ندين التيارات الدادائية والسريالية بينما هى، فى الواقع، أقرب إلى احترام القيم الإنسانية وإلى تقدير حرية الفرد وكرامته من معظم الرؤى القومية والعنصرية التى تزامنت معها.

على كل حال، إن الشاروبى يعتقد بأن حركة التمرد التى جسدها هذا النوع من الأدب ضد القيم الاجتماعية والعادات والتقاليد "الراسخة" قد كان له كبير الأثر فى إبراز طابع الفراغ الذى سيطر على النفوس بعد زعزعة القيم والمثل "الأخلاقية"؛ كما ولَّد، فى ظنه، إحساسًا بالقلق والجزع من هذه الحرية "الخرقاء"، التى نادى بها الأدب السريالى وغيره من التيارات "اللاعقلانية"، وهو الأمر الذى دفع، فيما يعتقد، فيلسوفًا مثل سارتر إلى الإحساس «**بما يترتب على هذه الحرية من مسئولية وقلق**» (الشاروبى، ص٥٣).

إلا أن فلسفة سارتر وإن كانت استمدت مضمونها الاجتماعى والسياسى والقيمى من واقع المجتمع الغربى، فهى لم تتبلور و لم تتحدد أطرها المفاهيمية إلا فى إطار النسق الفلسفى المستلهم من المدرسة الظاهراتية الألمانية بأقطابها الثلاثة: هيجل، هوسرل وهايدجر. فعن هيجل أخذ سارتر مفاهيم الوجود-فى ذاته والوجود-لذاته بعد قلبها من طابعها المثالى أو التجريدى إلى نوع من الممارسة أو التجربة المعيشة على خلفية من الوجود-فى-العالم. وعن هوسرل أخذ فكرة القصدية والتجاوز بعد استبعاد مبدأ "**الأنا الترنسندنتالية**" ذى البعد الميتافيزيقى الصارخ. وعن هايدجر مفهوم "**الهم**" الموازى للقلق ومفهوم "**السقوط**" الموازى للوجود الزائف. كما أخذ عن كيركجارد معارضته لفكرة النسق الهيجلى الشمولى ومناداته بالحرية الفردية وربما مفهوم القلق الوجودى وفكرة الإمكان، أساس مقولة الحرية عند سارتر، ولكن إذا كان كيركجارد يربط الحرية بإمكانية الخطيئة، فإن سارتر يعتبرها نوعًا من الغواية لفعل الشر.

وبعد عرض الشاروبى للمؤثرات الألمانية فى فكر سارتر يعود إلى نقد هذا الأخير لفلسفة برجسون التى عرضها فى البداية. على هذا النحو يقدم لنا انتقاد

ســـارتر لفكرة "**الاتصال**" عند برجسون، وهى الفكرة التى تربط بين الماضى عبر الصـــور المحفوظة فى الذاكرة وبين الجسم كأداة ماثلة فى الشعور الذى يغرف من الذاكـــرة مـــا يلائم حاجات الموقف الراهن، وما يشكل مضمون عملية الإدراك الحسى لدى الإنسان. ويعتقد برجسون أن الصور المحفوظة فى الذاكرة إما فاعلة عـــبر الإدراك، وإمـــا غير فاعلة لعدم حاجة الموقف الحالى إليها، وهى ما ينعتها بالصور الخيالية وإن كانت ليست أقل وجودًا فى الشعور عن الصور الفاعلة ولكن بطريقة مضمرة أو فى حالة تشبه الأحلام. على هذا النحو، تصبح النفس مجموعة مـــن الصور الحاضرة فيها سواء على المستوى الإدراكى والمعرفى، أو على مستوى التذكر والخيال، الأمر الذى يقضى بضرورة الاتصال (**continuum**) بين النفس والعالم وبين الشعور والجسم. ومن الواضح أن هذا الموقف يتفق مع كون النفس لـــدى برجسون "**ديمومة**" متصلة لا انقطاع فيها بحيث يتصل الماضى بالحاضر من خلال عمل الذاكرة ويتدفق معه فى أشكال وتحولات متجددة نحو المستقبل.

لقد كان على سارتر، ليقيم رؤيته الخاصة للحرية أن يقوم بتنقية الشعور من المـــلاء البرجسونى، وأن يبدد ما يرتبط بهذا الملاء من مبدأ حضور الصور الحسية والخيالـــية على السواء بشكل متصل فى الشعور وإن اختلفت مستويات ودرجات حضـــورها. من ثم، فالشعور لا يمكن أن يكون ملاءً وإلا أصبح حبيسًا لما يحتويه من صور المادة وصور الذاكرة العالقة به. إن الشعور سوف يتحدد، عند سارتر، فى ضـــوء مـــبدأ القصـــدية **intentionalité**)، لمجرد كونه علاقة تربطه بالعالم حضـــورًا أو غـــيابًا إذ أنه ليس وعيًا خالصًا قائمًا بذاته، وإنما هو مجرد اتجاه إلى موضـــوع آخـــر يلتمســـه فى الواقع عن طريق الإدراك، وإما إلى موضوع غائب يلتمســـه عن طريق الخيال. ولقد بلور سارتر آراءه هذه عن الشعور فى صورته القصدية البحت ليس فحسب من خلال معارضته لفكرتى برجسون عن الديمومة والاتصـــال، وإنما كذلك من خلال نقده للمدرسة النفسية الوضعية التى تجعل من الســـلوك البشـــرى مجموعة من ردود الأفعال الآلية البحت وذلك فى كتابه عن "**الخـــيال**" (**L'imagination**)، ثم قادته بعد ذلك دراسته لموضوع الخيال بدلاً

من فعل الخيال فى كتابه "المتخيل" (**L'Imaginaire**) إلى تقرير وجود العدم فى قلب الوجود طالما أن موضوع الخيال يمثل فى الشعور على أنه غير موجود، أى – كما قلنا– فى حالة غيابه. على هذا النحو يصبح موضوع الخيال العدم أو اللاوجود بينما يكون موضوع الإدراك، أى المعرفة العلمية، الوجود، وكلاهما أى الوجود والعدم متلازمان وإن كانت الأسبقية تكون دائمًا للوجود وذلك بقدر ما يرتبط العدم سلبًا بعملية النفى .

على هذا النحو، استطاع سارتر من خلال ربطه للخيال بمفهوم الغياب أو العدم أن يؤسس مذهبه فى الوجودية، وهو المذهب الذى برزت معالمه الأولية فى كتابه الشهير "الوجود والعدم" (١٩٤٣). وفى هذا الكتاب يخطو سارتر خطوة جريئة إذ ينتقل من فكرة العدم بما أنه "فرجة" فى الوجود إلى فكرة الحرية. وبالطبع نحن لسنا هنا أمام حرية برجسون التى تعبر عن دفعة الذات المتصلة بماهية الكيان الإنسانى؛ وإنما أمام علاقة تشكل ماهية الوجود الإنسانى نفسه فى اتجاهه نحو العالم وتوجهه نحو ذاته مقابل هذا العالم. هذه العلاقة هى "**القصدية**" نفسها التى "**تضع**" العالم، ثم تدرك كونها واضعة لهذا العالم. إلا أنها تختلف عن قصدية هوسرل التى تنطلق من المقدمات الترانسندنتالية إلى التعينات الإمبريقية؛ إذ أنها تعنى بتحليل علاقة الأنا أفكر الديكارتية بالوجود حتى ينتهى الفيلسوف بتقرير أسبقية الوجود على الفكر طالما أن الوعى لا وجود له فى ذاته وإنما هو قائم أمام الوجود.

على هذا النحو، يتحرر الأنا من كل العوائق الداخلية التى كانت تشكله كماهية قائمة بذاتها أو كذات جوانية مغلقة على نفسها ليصبح مجرد ممارسة فى الوجود أو فعل الوجود نفسه من حيث هو وعى ومعرفة وشعور. ولكن إذا كان الأنا يرتبط بفعل الوجود متخلصًا من كل ماهية سابقة عليه، فإنّه لا يتشكل عبر إمكاناته الإدراكية والشعورية والخيالية إلا من خلال الوجود نفسه. ومن خلال هذه الإمكانات يدرك الأنا أو الوعى ألوانًا مختلفة من الوجود: وجوده الذاتى مقابل الوجود الخارجى أو الموضوعى، ويتميز هذا الوجود الذاتى بطابعه المفارق لنفسه إذ هو دومًا فى حالة تجاوز واستباق؛ كما يدرك الوجود الخارجى المنفصل

عـــنه بالضرورة، إدراكًا يخضع لكل ضروب المناهج المعرفية والعلمية. ولا يجب علينا، وفقًا لسارتر، أن نخلط بين وجود الوعى (**existence**) فى صورة القصدية الخالصـــة وبـــين الوجود الموضوعى (**l'être**) للعالم السابق علينا والباقى بعدنا بالضـــرورة. إلا أن الطابع الموضوعى للعالم أو ما يسميه الفيلسوف الوجود-فى-ذاتـــه لا يُفهم على هذا النحو، أى فى موضوعيته، إلا من قبل الوعى نفسه مُولِّد المعـــانى ومُضفيها على الأشياء. كما أن الوعى الإنسانى، بما أنه وعى، مفارق أبدًا لذاته ومفارق أيضًا للعالم، فهو فى حالة تجاوز (**transcendance**) مستمر، وإلا تطابق مع نفسه وتحول إلى وجود موضوعى على شاكلة الأشياء (**réification**). وعلـــى الـــرغم من هذا التمايز بين الوعى أو الوجود لذاته وبين الوجود فى ذاته (**l'en-soi**)، فـــإن العلاقـــة بينهما تظل تبادلية. وتكاد توجد عند سارتر، كما فطـــن إلى ذلك الشاروني، مرحلة أولية غائمة لحدس الوعى الإنسانى بالوجود فى صـــورة أحاسيس تتسم باللزوجة والقرف، وهو ما عبر عنه الفيلسوف ببراعة فى روايـــة "الغثـــيان" (١٩٣٨). لـــذلك كان على الوجود-لذاته، المرادف للوعى الإنسانى، أن يؤكد ذاته، وذلك بانتزاعه لحريته من براثن الوجود العشوائى، كما علـــيه أن يؤكد ذاته فى صورة قدرة على الانسلاخ من الوجود ونفيه بما أوتى من قـــوة العدم الملازمة لطبيعته القادرة على استحضار الغائب وتغييب الحاضر سواء بسواء.

كما يتميز الوجود-لذاته (**le Pour-soi**) عن الوجود-فى-ذاته بأنه الوحيد مـــن الموجودات الذى يطرح على نفسه سؤال وجوده؛ وهو بهذا السؤال يؤكد قدرتـــه علـــى الانفصـــال عن العالم، ومن ثم معرفته، وكذلك عن ذاته، ومن ثم تحلـــيلها. ومعرفته بالوجود هى إدراكه له فى ظاهريته، هذه الظاهرية التى لا ترد إلى مقـــولات أولانية أو إلى ما يسميه كانط بالشىء فى ذاته (**noumène**)، وإذا كانـــت لهـــا ماهـــية فهـــى مجـــرد قدرتها على الظهور، وهذا ما أكده المنهج الفينومينولوجى. أما معرفته لذاته فتؤكد له أنه حرية خالصة وشفافية مطلقة، وأنه ليس وعاءً حاويًا لمشاعر أو عواطف أو انفعالات، وإنما هذه حالات يمر بها. كما

أنه ليس انعكاسًا لأنا أولانية، كما يذهب هوسرل، وإنما عَدَمٌ قابلٌ للتشكل وفقًا للمواقف التى يتوجه فيها إلى موضوعاته. إلا أنه لا يجب علينا أن نفهم العدم على أنــه خاصــية مــن خصائص الطبيعة ونخلطه، مثلاً، بالفراغ؛ فهو أساس السلب والـتجاوز والقدرة على التباعد والانسلاخ من الوجود-فى-ذاته، وبالتالى الحكم علـيه وتقييمه. بل إنه لا معنى للوجود الطبيعى أو الموضوعى إلا به إذ أن سارتر، بالرغم من إقراره بوجود العالم منفصلاً عن الإنسان، لا يقبل بموضوعيته فى ذاته؛ ويــرجع ذلك إلى كون الفيلسوف لا يأخذ موقف العالم تجاه الطبيعة، وإنما يتكلم من منظور الوعى أو الشعور من خلال المنحى الظاهراتى الذى يربط الأنا بالتجربة المعيشة.

من ثم، فالإحساس بالعدم تجربة شعورية بحت، تجربة يتماهى فيها العدم مع الحرية، وذلك بقدر ما تشكل هذه الأخيرة الحدس الأولى بالوجود. فالحرية ليست مجــرد صــفة مــن صفات الكائن البشرى ولا مجرد قدرة على الاختيار، بل هى حقيقــته المؤسســة لوجوده وماهيته المشكلة لكيانه كموجود قادر على "وضع" العالم ووضع ذاته. وهى ليست كذلك، كما قد يظن البعض، قابلة لأن يقبلها أو يرفضــها الإنســان إذ كيف يمكن للوجود الإنسانى أن يقبل أو يرفض ما يشكل ماهيته، بل وقدره ! غير أن القول بأن الحرية هى ماهية الوجود الإنسانى أو سابقة علــى ماهيــته، كما يقول الشارونى، ليس معناه أنها ماهية من النمط الميتافيزيقى الــذى يفتــرض أسبقية المثال على الوجود، وإنما من النمط الفينومينولوجى، أى مــتجهة بالضرورة إلى العالم ومتوقفة على اختيارات الإنسان وأفعاله. إلا أنها قبل أن تتحقق أو تتعين فى أى شكل من أشكال الاختيار الإيجابى (الممارسة) أو الخيالى (تغيــيب الواقع)، كما سوف نرى، تتميز بصفة ملازمة لها على مستوى إدراكها العفــوى لحقيقتها، ألا وهى سمة القلق الوجودى الذى يقترن بها نظرًا لكونها مجرد إمكــان لا هادى له ولا مرشد أمام حشد من الاختيارات التى يعقب ترجيح أى واحد منها شعور ثقيل بالمسئولية. والقلق، فيما يذهب سارتر، غير الخوف إذ أننا لا نخاف إلا من شىء أو من أمر محدد، بينما القلق هو الخوف من الاختيار نفسه،

ومن ضرورة هذا الاختيار إزاء المستقبل وإزاء الماضى: إزاء المستقبل لأننى لا أضمن عواقب اختيارى، وإزاء الماضى لأن أى تجربة سابقة أو اختيار سابق لا يشفع لى فى اختيار بعينه إذ يمكننى التردد بين الالتزام والتملص .

ولما كان القلق الوجودى حالة ثقيلة الوطء على النفس، فإن الأنا يحاول الإفلات من الاختيار هربًا من المسئولية المترتبة عليه، وذلك باللجوء إلى حيلتين من الحيل التبريرية: الحيلة الأولى يسميها سارتر "سوء النية" **(la mauvaise foi)** والثانية يسميها "روح الجد" **(l'esprit de sérieux)**. وتتلخص الحيلة الأولى فى نوع من خداع النفس مع تصديقها لهذا الخداع إما عن طريق الفرار من المواجهة مع الذات وإما عن طريق التبريرات المغرضة التى تريح النفس من مواجهة الاختيارات الصعبة وتتجلى ظاهرة سوء النية فى حالات الغواية والإغراء وإسقاط دوافعنا الخبيثة ونوازعنا العدوانية على الآخرين، وكذلك عندما نقوم فى حالات إخفاقنا بإلقاء اللوم أو المسئولية على الغير أو الحظ العاثر أو الصدفة. أما بالنسبة لما يسميه سارتر بروح الجد، فهى وسيلة خبيثة أخرى لتجنب القلق الملازم لحتمية الاختيار عن طريق التذرع بمبررات وعقبات خارجة عن إرادتنا. من ثم، إذا كان سوء النية يصطنع أسلوب المراوغة أو المخاتلة الداخلية فيموه على الوعى الإنسانى دوافعه الحقيقية فى الاختيار أو عدم الاختيار، فإن روح الجد يلجأ إلى المبررات الخارجية على شاكلة الظروف القهرية وحتمية الأقدار والأوضاع الصعبة التى لا حيلة فيها للإنسان لكى يبرر للوعى مشروعية التهرب من مسئولياته وواجباته.

ولكن بما أن الحرية هى ماهية الأنا أو الوجود-لذاته، فهو لا يستطيع لذلك أن يتجنب الاختيار. وقد يكون الاختيار سلوكًا أو فعلاً محددًا، وقد يكون لونًا من الهروب وعدم المواجهة كما يحدث فى حالات الانفعال التى يضعها سارتر تحت مسمى **"الشعور الانفعالى"** و**"الشعور السحرى"**. ففى حالات الانفعال غالبًا ما يكون رد الفعل العاطفى لدى الإنسان نوعًا من السلوك الفاشل، كما يذهب العالم النفسى **Pierre Janet** . إلا أن هذا النوع من السلوك لا يعتبره سارتر مجرد رد فعل، أو لونًا من التصرف الآلى؛ بل يرى فيه قصدية مؤكدة

لدينامية الشعور ولكنها بدلاً من التصدى للموقف المثير للقلق تقوم بإلغائه واستبداله بعالم وهمى تجد فيه الملاذ الآمن تمامًا كما يفعل السحر بالنسبة للعقلية البدائية. وكذلك الأمر بالنسبة لحالات الموهبة الفنية، وهى حالات لم يعالجها الشارون، كما لم يشر إلى دور الانفعالات فى تشكيل الصيغ المختلفة لتوجه الشعور نحو العالم. ففى الفن غالبًا ما تقوم الحرية، التى تتمثل هنا فى العملية الإبداعية، بتعويض الفنان عما يلاقيه فى العالم الواقعى من إحباطات وفشل عن طريق خلق عالم خيالى يجد فيه البديل الذى يؤكد به وجوده ورؤيته للعالم. وقد دلل سارتر على هذه الفكرة بدراسته لثلاثة من كبار الكتاب الفرنسيين وهم بودلير وفلوبير وجينيه(1).

وإذا كان الشعور أو الوجود-لذاته لا يستطيع على هذا النحو إلا أن يكون حرًا، فهذه الحرية تجعله دومًا فى حالة تجاوز إما استباقًا إلى المستقبل وإما ارتدادًا إلى الماضى. وهو لذلك، موجود (exister) ولا يكون (être) لأنه لا يتطابق مع نفسه على شاكلة الكينونة. ونلاحظ أن دلالة الوجود عند سارتر مرتبطة باشتقاق الفعل الأول حيث يفيد المقطع الأول (ex) حالة الخروج، المرادف للوعى، عن حالة الاستقرار والثبات التى تمثلها الكينونة. إلا أن هذه الحالة من التعليق المستمر التى تشكل ماهية الوجود -لذاته تدفعه دومًا إلى البحث، كما رأينا فى حالات المراوغة الخاصة بسوء النية وروح الجد، عن ضروب مختلفة من "أشكال" الكينونة هربًا من قلقه وعنائه.

أضف إلى ذلك أنه إذا كان الوجود -لذاته لا يستطيع التطابق مع نفسه، فهو يشعر، فى هذه الحال، بكونه "نقصًا"، أو بأنه أقرب ما يكون إلى وضع الرغبة التى تحتاج إلى التحقق والإشباع والامتلاء. ومن ثم، هو أشبه بالعنقاء التى لا تكف عن الانبعاث من رمادها.

ولربما تكون هذه الرغبة فى التحقق أشبه بنزوع المتصوف إلى تحقيق وحدة الوجود. إلا أن هذا الاتحاد الصوفى الذى يذوب فيه الزاهد فيما يشبه حالة الربوبية لا يُرضى سارتر، وإن كان هذا النوع من الرغبة يساعد على فهم نزعة

الإنسان إلى تحقيق وجوده من خلال القيم والمثل والمعنى. ذلك أن هذا الإحساس بالـــنقص وعـــدم الاكـــتمال هو لب عملية التجاوز التى يسعى الإنسان فيها إلى الـــتحقق عبر "المطلق" أساس القيم؛ وهذا ما لا يتم له إلا بإشغال الفكر والارتقاء إلى مســـتوى الضـــمير أو الشـــعور الأخلاقى فى سعيه نحو تحقيق ذاته فى صورة "غايـــة"، بينما تظل القيمة بالنسبة للشعور العفوى مجرد وجوده نفسه ومجرد تمثله لذاته.

إن الوجـــود -لذاته، فى إحساسه بالنقص الملازم لماهيته، يُسقط نفسه على ضـــرب من الشمولية أو الكلية "الزمنية" التى تتمفصل حول أبعاد ثلاثة: الحاضر والماضى والمستقبل. وهى أبعاد لا تأتى إلى العالم، أى الوجود -فى- ذاته إلا عبر الوجود -لذاته نظرًا لجوهره الزمنى والتاريخى. ولا يشكل الزمان فى فلسفة سارتر، كمـــا عـــند كانط، مقولة سابقة على الوجود، وإنما هو نقطة انبثاق **(extase)** الوجود -لذاته فى صورة حاضر مسقط على الماضى والمستقبل .

وبالـــرغم من انصرام الماضى، إلا أنه يُعد واحدًا من مظاهر الوجود- لذاته، وذلـــك بقدر ما يقوم هذا الأخير بتجشمه وتشكيله؛ إذ أن الماضى فى ذاته حالة عارضة ومجموعة من الأحداث التى لا تكتسب معناها إلا بفضل الوجود الإنسانى نفسه؛ وليس هناك إلا الموت الذى يستطيع إضفاء صفة الموضوعية على الوجود. أما الحاضر فهو صورة ظهور الوجود -لذاته فى العالم، وهو الشاهد على وجوده المتميز والمتجاوز للعالم. وهو إن لم يكن مرادفًا للحظة نفسها، فإنه أساس اللحظة ونقطـــة الانفـــلات المســـتمر نحو التآكل والانقراض؛ إلا أنه مع ذلك غير قابل للتموضـــع؛ إذ أن تحويله إلى موضوع يفصله عن استمرارية الزمن، كما أن عملية الفصل لا معنى لها إلا بالنسبة لشعور يقوم بتقطيع هذه الاستمرارية التى تمسك بها برجسون. أما المستقبل فهو الإمكان فى أجل صوره، أى نقطة الالتقاء بين الوجود الإنســـانى وبـــين كـــل الاحتمالات والإمكانات التى يمكنه التحقق أو التعين من خلالها. ومن ثم، فهو غير قابل للتموضع على الإطلاق، كما أنه يُعد لذلك أفضل صور الوجود -لذاته نظرًا لتماهيه مع عالم الحرية المطلقة، هذه الحرية التى لا يحدها

نظريًا أى موقف، والتى يطلق فيها الخيال العنان لكل ما يهوى ويريد .

علـــى هـــذا النحو، يبدو الوجود -لذاته عند سارتر، بسبب تجاوزه لنفسه المســتمر نحــو الماضـــى والمستقبل فى صورة كائن محكوم عليه بالعدم والشتات (diaspora) والتضحية المستمرة لآليات الزمن .

ولكن إذا كان الوجود الإنسانى لا يتطابق مع العالم، فهو يعيش بداخله ولا يكتســب معناه إلا بوجوده فيه. إنه، فى الواقع، الذات التى تحدد العالم فى صورة موضـــوع لهـــا. ومن ثم ينسب سارتر إلى الوجود الإنسانى مبدأ "النظرة": هذه النظرة التى تسمح لى بموضعة الآخر، والتى تهددنى بالوقوع، فى الوقت نفسه، تحت رحمته. فكما أملك القدرة على تحويل الآخر إلى موضوع، وهذا هو جوهر عملية المعرفة التى تفترض قيام علاقة بين ذات وموضوع، يملك الآخر القدرة أيضًا على تحويلى إلى موضوع، ومن ثم، على نعتى بكل الصفات المهينة مثل صفات العدوانية والإذلال والـــتحقير. ولقـــد استطاع سارتر أن يطبق ببراعة فائقة مبدأ النظرة فى دراســـته الفـــذة عن وضع جان جينيه الذى جمع بطريقة بالغة الغرابة بين ممارسة الجريمة والانحراف وبين الإبداع(٢) .

وتـــؤدى حرب النظرات هذه، فى نظر سارتر، إلى نشأة نوع من العلاقات العدوانـــية التى تحول الآخرين إلى جحيم بالنسبة لى؛ وتنصب هذه العدوانية على تجـــربتى الوجودية الأولى، وهى إحساسى بأننى أمتلك جسدًا، ولكنه ليس الجسد الـــذى أكدته التصورات الثنائية التقليدية التى تجعل منه مجرد أداة أو مجرد غلاف خارجـــى للـــروح أو النفس إذ أن هذا الجسد هو كيانى كله الذى يتماهى مع وجودى فى هذا العالم . وليس من شك فى أن تجربة الجسد أو الجسم فى الفلسفة الوجـــودية(٣) هى أهم تجربة موضوعية يتعرض لها الإنسان، وذلك بقدر ما يخضع فـــيها لأول مـــرة للقـــوانين الحتمية الفيزيائية والفيزيولوجية، إلا أنها حتمية بالغة الخصوصـــية إذ أنها لا تتسم بنفس القدر من العتمة أو الكثافة التى يمثلها لى الآخر الـــذى أدركـــه من الظاهر. ومع ذلك، لا يرى سارتر فى عملية إخضاعى للآخر وإخضاعه لى نفس الدرجة من الموضوعية التى يتسم بها الوجود -فى ذاته؛ إذ أننى

سوف أنتهى بإدراك علاقتى بالآخر، كما سينتهى هو، فى صورة تبادل وتقابل بين ذوات وليس بين موضوعات. إلا أن عملية تموضع الأنا والآخر، القائمة مع ذلك، يمكن إدراكها من خلال تجربة الاغتراب (**aliénation**) التى يتشكل منها ما نسميه الطبع (**caractère**) أو الشخصية .

ويتساءل سارتر لماذا الطبع بوجه خاص؟ ويتلخص تبريره لذلك بكون الطبع أو الشخصية يقيم بينى وبين الآخر ضربًا من العلاقات -بين- الشخصية، وذلك بقدر ما يرتبط كونى "شريرًا" مثلاً "بصفة" يطلقها علىّ الآخر، وهى صفة يمكننى تجشمها أو نبذها لأننى أظل حرًا. وليس هناك إلا الموت الذى يستطيع تحويل حكم الآخرين علينا إلى حكم نهائى، وهى التجربة التى عبر عنها سارتر فى مسرحيته الشهيرة "**جلسة سرية**" (**Huis clos**) حيث تدور الأحداث فى الجحيم ويتعذر على الإنسان أن يتدارك ما ضاع من قدرته على تغيير طبعه وما تشكل من شخصيته فى صورة وجود موضوعى .

وإذا كان الموت هو الحادث الوحيد الذى يستطيع تحويل الوجود- لذاته إلى شىء، فإن هذا الأخير أى الإنسان لا يملك، بالرغم من حريته، القدرة على التحقق فى هذا العالم إلا من خلال بعض الإمكانات المحدودة، وذلك لأن كل تحقق بالنسبة له هو نوع من التعين الذى يحوله إلى وجود موضوعى، وهو ما يتعارض مع طبيعته العدمية. ويرى سارتر أن الحرية، التى تشكل جوهر الوجود لذاته، تتمثل فيما يسميه "**المشروع الوجودى**" الذى يرتكز على صيغ ثلاث من صيغ الوجود، وهى **التملك والفعل والكينونة** .

على هذا النحو، يمكن للوجود الإنسانى أن يحقق مشروعه، الذى لا يختلف عن تحقيقه لذاته، فى صورة الاستحواذ على شىء من الأشياء، وذلك بقدر ما يكون هذا الاستحواذ نوعًا من ملء الفراغ الذى يسكنه، كما أنه الصيغة المثلى لتحقيق الذات فى المجتمع الرأسمالى حيث تشكل الملكية أساس العلاقات الاجتماعية والقيم. ويمثل الفعل الصيغة الثانية التى يلجأ إليها الوجود -لذاته لتعديل الطبيعة وتغيير الأشياء بهدف إشباع حاجاته، كما أنه المجهود الذى نبذله لتحقيق ذواتنا

علـــى الـــنحو الأفضل الذى نرتضيه لأنفسنا. ومن هنا نجد أن تحقيق الذات عن طـــريق التملك ثم الفعل يقودنا إلى تحقيق الصيغة الأخيرة، وهى الكينونة. إلا أن هـــذه الأخـــيرة لا تشكل، فى نهاية الأمر، صيغة ثالثة، وذلك لتقاطعها مع صيغتى الفعـــل والتملك فى تحقيق مشروع الوجود. فنحن إذا لجأنا إلى الفعل أو العمل، فلا شك أننا نهدف إلى تغيير الأشياء وطبعها بميسمنا حتى نتأمل فيها صورتنا. أما الـــبحث عن الملكية فيقودنا إلى النتيجة نفسها إذ أن نزعة التملك تقوم لدينا على الـــرغبة فى تحقـــيق ذاتـــنا عبر ما نمتلكه من أشياء. وليس من شك فى أن هاتين الصـــيغتين تعبران عن نقص جذرى فى قلب الوجود الإنسانى، كما تكشفان عن القلق الذى يعترينا تجاه هذا النقص .

لاجرم، من ثم، أن يُحوِّل هذا النقص الجذرى مهمة تحقيق الإنسان لمشروعه الوجـــودى إلى عملية ممتدة إلى ما لا نهاية، وهو الأمر الذى يجعله أشبه بشخصية "**ســـيزيف**" الأسطورية التى تصر على إتمام عمل لا حدود له، وإذا كان الوجود الإنســـانى لا يستطيع على هذا النحو تحقيق ماهيته المتجاوزة أبدًا لوجودها، فإن "**الفشـــل**" يُصبح من ثم، لديه، ذا طبيعة "**أنطولوجية**" وليس مجرد حادثة تعترض مســـاره. بمعنى آخر، إن هذا الفشل يعنى عدم تطابق حرية الاختيار بشكل نهائى مع موضوع الاختيار، تمامًا مثل وضع الرغبة التى تلفظ أنفاسها فى حالة الإشباع. ولكـــن الإنســـان، مـــع ذلك، يختار: يختار بصورة عفوية كما لو أن الظروف الاجتماعـــية والأحـــداث التاريخية تفرض عليه اختياره؛ ويختار بعد تدبر وتفكير حيـــنما يُحـــوِّل هـــذه الظروف والضرورات إلى دوافع وبواعث يرتضيها لنفسه ويتخذ منها مبررات كافية لسلوكه .

مـــا دلالـــة ذلك فى نظر سارتر؟ دلالته أن أى مشروع يلتزم به الإنسان لا يمكن تحديده إلا فى إطار "موقف" **(situation)** بعينه، وذلك بقدر ما يضفى هذا الموقـــف على الحرية مضمونها الفعلى. إلا أن هذا لا يعنى فى الوقت نفسه غياب الحرية؛ فالحرية تظل ماهية الوجود الإنسانى طالما هى متصلة بحالة الإمكان والقدرة على الاختيار إن سلبًا وإن إيجابًا .

لذلك لا يستطيع الإنسان أن ينكرها أو يتخلص منها إلا بمحض إرادته، وإن كان ذلك الإنكار قد يبدو له فى حالة الشعور السابق على التفكير (conscience irréfléchie) ضربًا من الضرورات أو الحتميات المفروضة عليه. ويفترض سارتر نوعًا أرقى وأسمى من هذا الشعور العفوى وهو شعور المفكر (conscience réflexive) الذى يستطيع تحليل معطيات الموقف فى ضوء مناهج بلورها سارتر وأسماها تارة بمنهج "**التحليل النفسى الوجودى**" وتارة بمنهج "**الارتداد والاستباق**"، الأمر الذى يقوده إلى اكتشاف مفاهيم "**الاغتراب**" وقوانين "**الندرة**" الملازمة للعيش فى ظل المجتمع الرأسمالى؛ إلا أن ذلك يخرج عن نطاق الدراسة التى قدمها حبيب الشارونى وربطها فقط بكتاب سارتر عن: "**الوجود والعدم**" (١٩٤٣) .

يبقى علينا، الآن، أن نسأل: هل أصاب الشارونى فى عرضه وتحليله لرؤية برجسون وسارتر عن الحرية؟ والإجابة هى أن الشارونى قد تميز بفكره الثاقب وقدرته الفائقة على تأصيل المفاهيم وربطها بسياقاتها الفكرية والتاريخية ربطًا قويًا ومحكمًا. وأنا لا أجد أى خلل فى تقديمه أو فى تحليله لفكر هذين الفيلسوفين الكبيرين، غير أن الشارونى لا يخلو، مثله فى ذلك مثلنا جميعًا، من الأفكار المسبقة التى قد تحرف المفاهيم الأصلية لمن يتناولهم من المفكرين. هو، مثلاً، يتميز بنزعة أخلاقية واضحة تجعله أحيانًا يستخدم بعض العبارات التى تشبه الإدانة والتى تحرف، فى نظرى، رؤية فيلسوف مثل سارتر للحرية. أنظر مثلاً إلى هذه الجملة التى يحكم بها الشارونى على مفهوم الحرية عند سارتر: «**نفهم إذن أن انحلال الفكر الفرنسى قد عمل على أن تكون الحرية السارترية حرية خالية جوفاء**»[٤]. ومن الواضح أن عبارة "**خالية جوفاء**" غير دقيقة وتساعد على تأكيد المعنى الذى ذهب إليه فى ربطه لفكر الفيلسوف بما أسماه "**انحلال الفكر الفرنسى**"[٥]. أنظر أيضًا إلى استخدامه للفظة "الانفصال" فى حكمه على رواية "**الغثيان**" إذ يقول: «**وإذا كان سارتر يرى أن قيم الفن والجمال منفصلة عن الحياة والواقع فإنه لاشك قد أنقذ روكنتان من واقع الحياة الذى ملأه**

بالغثيان»[٦]. وليس من شك فى أن سارتر لا يقصد ألبتة انفصال القيم الجمالية والفن عن الحياة وإنما يقصد قدرتها على تجاوز الواقع المنحط وهو واقع القيم البرجوازية الشكلية والمظهرية التى هى لب الانحلال. فالانحلال ليس ما ينادى به سارتر أو السرياليون أو العبثيون، فهم جميعًا دعاة ثورة على مجتمع "**الأقذار**" الذى يرفع شعار القيم وهو أبعد ما يكون عن ذلك .

ويعود الشارونى، فى الخاتمة، إلى تأكيد هذه الأفكار ذات الصبغة الأيديولوجية الواضحة حين ينعت الفلسفة البرجسونية بأنها «**فلسفة مطمئنة ترى فى الحرية صفة الإنسان الحى المتطور المبدع**» وأن فلسفة سارتر «**مرتبطة بانهيار الحياة التفاؤلية وانحلال الفكر الفرنسى**»[٧]. وأعتقد أنه كان من الأفضل للشارونى بدلاً من إطلاق هذه الأحكام القيمية أن يقوم بتحليل نقدى لمدى تسلسل المفاهيم وترابطها فى كل من الفلسفتين. كما يرى الشارونى فى نقده لمقولتى الاتصال والانفصال عند كل من برجسون وسارتر أن كلاً منهما يعتمد على "**التجربة الشخصية والحدس**" ولا يقدم "**تبريرًا ميتافيزيقيًا عقليًا**" لما يؤكده بخصوص هذين المفهومين. ولكن أنسى الشارونى أن أساس المنهج الفينومينولوجى يقوم على العودة إلى الأشياء وعلى ارتباط الشعور بالتجربة المعيشة؟. أضف إلى ذلك أننا لا نرى فى استخدام كلمة "إنفصال" للدلالة على فكرة التجاوز (**transcendance**) إختيارًا صائبًا؟ ومن ثم يصبح قول الشارونى "**بانفصال الكائن البشرى عن العالم وعن الماضى**" عند سارتر قولاً غير دقيق .. فالانفصال -والمقصود هو التجاوز- إذا كان هناك انفصال لا يلغى الاتصال عند سارتر، وإنما الانفصال هو صفة لحالة الشعور المفكر بينما الاتصال يفترض الحالة اللاواعية للوجود الإنسانى حينما لا يعمل الفكر فيما يحيط به وفى ذاته؛ وذلك لأن الوعى لا يمكن أن يعمل وهو منغرس فى الكينونة وإلا كان ذلك نفيًا لطبيعته .

كما يبدو لى غريبًا أيضًا قول الشارونى، من هذا المنطلق، بأن العلاقة بين الوعى وموضوعه لو كانت علاقة انفصال لكان ذلك «**يعنى فى الواقع نوعًا من الغربة بين الوعى والأشياء**»، وبأن المعرفة تفترض «**نوعًا من التقارب بين**

العارف والمعروف»[٨].. إذ يتناسى الشاروني هنا أيضًا التحليل الذى قدمه سارتر لمختلف حالات الشعور التي يتجه فيها عن طريق القصدية إلى العالم. ذلك أن المعرفة العلمية التي تقوم على الإدراك الخالص (**perception**) لا يمكن أن يكون فيها نوع من التقارب بين العالم وموضوع العلم، بل إن معرفة شخصية العالم لا قيمة لها على الإطلاق فى تحديد طبيعة الموضوع الذى يُخضعه للبحث والتجربة، بينما فهم العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه أمر بالغ الأهمية فى مجال الفنون والعلوم الإنسانية والاجتماعية حيث تلعب رؤية المبدع ومنهجية العالم دورًا أساسيًا فى توجيه العمل الإبداعى أو الدراسة العلمية.

أضف إلى ذلك هذا المأزق الآخر الذى يشكله مصطلح "**الانفصال**" الذى يستخدمه الشاروني فى قوله منتقدًا سارتر بأن «**فكرة الانفصال لا تفسر ارتباط الإنسان بموقفه**»[٩]، كما يُضيف بأن الموقف «يفقد اعتباره كموقف بمجرد أن ينفصل عنه الوعى»[١٠]. إلا أن سارتر لا يستخدم مصطلح (**séparation**) كما أنه لا يقدم حياة الشعور أو الوعى بهذه الصورة القطعية، فالشعور لديه مجموعة من الحالات والمواقف التي تتشكل وفقًا لعلاقتها بالوجود، فهو موجود وغير موجود وقائم وغائب. ومن ثم، فالشرط الأساسى لتقييم الموقف يفترض منه نوعًا من التباعد (**distanciation**) وإلا اختلط الشعور أو الوعى بموضوعه ولما أصبح لدى الإنسان القدرة على التفكير والتحليل، وبالطبع لا يكون الموقف موقفًا إلا بالنسبة للوعى، لأنه هو الذى يُضفى الدلالات والمعانى على الأشياء.

كذلك لا نفهم تأكيد الشاروني بأن «**الوعى ليس هو الانفصال والملاشاة، وإنما بالعكس هو انغراس الإنسان فى العالم واندماجه فى موقفه**»[١١]، ثم يعود فيؤكد أن «**فلسفة سارتر لم تغفل فكرة الاندماج**» وإن كانت أحلت محلها فكرة "**الالتزام**" "**l'engagement**"، ثم يعود مرة أخرى فيقول بأن «**الالتزام أو بالأحرى الانخراط عند سارتر لا يتضمن أى إلزام (obligation) وإنما يعنى مجرد الارتباط**»[١٢]. ألا يرى الشاروني فى انتقاداته هذه ضربًا من الاجتزاء لبعض المفاهيم السارترية، خاصة وأن فيلسوف الوجودية الفرنسية لم يعن، حينما ربط

الشعور بالعدم، أكثر من قدرتنا **التخيلية** على الانسلاخ عن العالم أو الموقف. إلا أن هذا الانسلاخ، الذى هو الوجه الآخر من التأكيد، لا يعنى الانفصال التام عن الوجـــود، وذلـــك بقدر ما يقوم الوجود الإنسانى فى قلب العالم . **(L'être- dans- le monde)** ولعل هذا ما أكده سارتر فى تعريفه لماهية الوعى الإنسانى بأنه لا وجود له فى ذاته على طريقة "**الأنا الترنسندنتالية**" عند هوسرل إذ أنه ليس **إلا علاقـــة بالوجـــود.** كما أننا لا نفهم كيف يكون هناك التزام من غير إلزام؛ ولعـــل الشارونى يُفكر هنا فى الإلزام الأخلاقى **(l'impératif catégorique)** علـــى الطريقة الكانطية. والواقع أن الالتزام عملية إرادية بحت عند سارتر وهو مـــرتبط بهـــذه الحرية نفسها التى تشكل ماهية الوجود الإنسانى والتى تفرض عليه الاختيار. وليس من شك فى أن الاختيار ملزم لكل ضمير حى، ولكن هذا الإلزام **لا يُفـــرض** علينا، فى نظر سارتر، من الخارج، وإنما **هو أمر نقر به أو لا نقر وفقًا لما نرتضيه لأنفسنا، ووفقًا للصورة التى نحددها لوجودنا فى هذا العالم .**

أ. د. محمد على الكردى

٢٠٠٣/٤/٨

الهوامش

١- انظـر كتابـنا : دراسات فى الفكر الفلسفى المعاصر، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨، ص ص ٣- ٤٩.

٢- J.-P. S., St. Genet, comédien et martyr, Gallimard, 1952.

٣- د.حبـيب الشـاروني، فكـرة الجسم فى الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٤.

٤- د. حبيب الشاروني ، بين برجسون وسارتر، ص١٥٦.

٥- المرجع نفسه، ص ١٥٥.

٦- المرجع نفسه، ص ١٥٧.

٧- المرجع نفسه، ص١٦٣.

٨- المرجع نفسه، ص١٦٦.

٩ و١٠- المرجع نفسه، ص١٦٦ و١٦٧.

١١ و١٢- المرجع نفسه، ص١٦٧ و١٦٨.

(هـ)

الموت وجوداً حقيقياً

-قراءة فى التفسير الأنطولوجى للموت عند هايدجر-

(رداً على نقد سارتر)

د. صفاء عبد السلام على جعفر(*)
أستاذ مساعد – قسم الفلسفة –
جامعة الإسكندرية

جاء فى كتاب الأستاذ الدكتور/ حبيب الشارونى "بين برجسون وسارتر، أزمة الحرية" موضحاً موقف سارتر من الموت واختلافه البيّن عن التفسير الأنطولوجى للموت عند هايدجر ما يلى: "... يقول سارتر:

"ماذا يمكن إذن أن يعنى انتظار الموت، إذا لم يكن انتظاراً لحادث غير معين ينتهى بكل انتظار إلى انتفاء المعنى بما فى ذلك نفس انتظار الموت؟ إن انتظار الموت يهدم نفسه بنفسه لأنه يكون نفياً لكل انتظار.. ولايمكن أن أتعقل مشروعى نحو موتى أنا .. لأن مثل هذ المشروع يكون تحطيماً لكل المشروعات (بما فى ذلك نفس المشروع نحو الموت). وعلى ذلك فلايمكن أن يكون الموت إمكانيتى الخاصة، ولايمكن أن يكون واحداً من إمكانياتى" . وبعبارة أخرى لايمكن أن أشرع نحو موتى باعتباره إحدى إمكانياتى أو إحدى مشاريعى؛ لأن الموت يعنى الشروع فى

(*) حصلت د. صفاء عبد السلام على جائزة الجامعة للتشجيع العلمى عن كتاب : "هيرمينوطيقا الأصل فى العمل الفنى -دراسة فى الأنطولوجيا المعاصرة" عام ١٩٩٩م ، وجائزة الإبداع الفلسفى من المجلس الأعلى للثقافة عن كتاب : "الذات الحقيقية عند كارل ياسبرز - قراءة فى مفارقة المواقف الحدية" فى عام ٢٠٠٠م .

استحالة كل مشروع بما فى ذلك نفس الشروع نحو الموت. الموت إذن هو ملاشاة لجميع إمكانيات الوعى. وهو بهذا المعنى شئ سلبى منتفى المعنى. ولكن الوعى ليس إلا ملاشاة مستمرة لذاته، فالموت إذن ملاشاة للملاشاة؛ أى أنه نفى للنفى.. أو هو واقع عارض منتفى المعنى ولايخص التركيب الأنطولوجى للوعى؛ أى لايخص الوعى من حيث إن الوعى وجود .. فالكائن الحى الذى يتوقف عن الحياة يتوقف عن الملاشاة والشروع، ويصبح بكليته وجوداً -فى ذاته لايتغير، - مجرد كائن ثابت لاينتظر أى دلالة أو معنى من المستقبل؛ لأن المستقبل ممتنع بالنسبة له ولكن المستقبل ليس ممتنعاً بالنسبة للآخرين" (١) .

يبدو من النص السابق ، أن سارتر لايسلم بأن الواقع الإنسانى وجود- للموت؛ Sein -zum-Tode ؛ فالموت ينتسب إلى الحالة الإنسانية ؛ بيد أن موتى لايمكن أن يكون فى إمكانياتى، ولاينبغى أن ينتسب إلى التركيب الأنطولوجى للوجود -لذاته، وهو يحيل إلى الواقعة العرضية الصرفة لوجود الآخر والعالم، فالموت -فى-رأى سارتر- واقعة خالصة، ,نسبية، ولامعقولة بصورة أساسية، ولايمكن أن أنتظرها؛ وإنما تأتى من الخارج عن طريق المصادفة كالميلاد تماماً، وتؤلف هى والميلاد ذلك المعطى الخالص البسيط الذى نسميه "الواقع الجامد"؛ "فالوجود-للموت" إستحالة ميتافيزيقية؛ لأن الموت لايمكن أن يكون نهاية على أى نحو كان، ولايمكن أن يكون حداً أو هدفاً. ولكن أغفل سارتر أن "الوجود- للموت" عند هايدجر إنما هو "وجود-للإمكانية"، وهى إمكانية تخص الموجود الإنسانى أو الآنية Dasein(*) ذاتها؛ أى أنها إمكانية لوجود الأنا؛ إذ أننى بالموت أواجه "الوجود الممكن" فى كل لحظة، وهذا ما سنبينه تفصيلاً فيما يلى:

الموت وجوداً حقيقياً :

الوجود - للموت بوصفه إمكانية:

ذهب هايدجر إلى أن :

".. الموت إمكانية- للوجود على الآنية ذاتها أن تضطلع بها

فى كل الأحوال، فبالموت تواجه الآنية ذاتها بإمكانياتها الخاصة للوجود، وتلك الإمكانية لاتمثل سوى وجود الآنية -فى -العالم.. الموت هو إمكانية الإستحالة المطلقة للآنية.. وعلينا أن نراعى هذه الإمكانية، وأن نتحملها كذلك.. وتقوم إمكانية الموت الوجودية على أن الآنية تنكشف لذاتها بوصفها آنية مجاوزة لذاتها(٢) *.. فالهم بوصفه وجوداً مستبقاً- لذاته هو فى نفس الوقت وجود- ممكن، وأنا أستطيع ان أوجد بمعنى مميز لأننى أستطيع أن أموت، وهذه الإمكانية هى إمكانية وجودى الذى أكونه على الدوام، لأننى أنا نفسى هذه الإمكانية المستمرة والنهائية لذاتى، والتى تعنى أننى لم أعد موجوداً"*(٣) .. ويمكن تعريف المفهوم الأنطولوجى الكامل للموت بناءً على ما سبق كما يلي: *(الموت -بوصفه نهاية للآنية- هو الإمكانية الخاصة بها التى لاتربطها أى علاقة بغيرها من الآنيات، وهى الإمكانية اليقينية غير المعرَّفة ولايمكن تخطيها)، وهذا التعريف يساعدنا على أن نستنتج نوعاً من وجود الآنية تكون فيه كلاً.. فالموت هو أشد إمكانيات الأنا خصوصية.. وفيه تنتزع الأنا نفسها عن الآخرين.. (إستناداً إلى أنه) الإمكانية القصوى لوجودها الماهوى"*(٤).

ويعنى ما سبق أن "الإمكانية" عند هايدجر Möglichkeit- Possibility أكثر أهمية من "الواقع الفعلى" Realität- Actuality، وإذا كان الموت واقعاً فعلياً فقط، فلن نتمكن من معرفة المعنى الخاص لموتنا؛ أى أن الفهم الحقيقى للموت يؤكد على أهمية إعتبار الموت إمكانية لوجودنا الخاص، وليس حدثاً واقعياً (٥).

كما يعنى أن الآنية بما هى كذلك وجود -للموت، وإذا لم تدرك الآنية ذلك لم تدرك نفسها، والتفسير الوجودى لواقع الآنية باعتباره وجوداً -للموت هو

وحده الذى يسمح للآنية ببلوغ الوجود الحقيقى أو إنية الوجود الشخصى من حيث إن الموت هو دائماً وبالضرورة "موتى الخاص"(٦)، فالموت هو أخص إمكانيات الآنية، والوجود من أجله يجعل الآنية تنفتح على أخص إمكانيات وجودها التى تتعلق بها تعلقاً مطلقاً(٧).

ولاتعنى الإمكانية عند هايدجر المعنى المألوف أو المعنى المنطقى للكلمة(٨)؛ وإنما تعنى "بدائل الاختيار" التى تختار بينها الآنية، فالآنية فى كل الأحوال تدرك أنها كذا أو كذا، وبهذا الإدراك تعرف "ما يمكنها" أن تفعله، والإمكانية عند هايدجر تشير إلى المستقبل المفتوح الذى يمكن أن تقرره الآنية، وإلى الإمكانية الحقيقية للوجود التى يمكن للآنية أن تختارها لذاتها بطريقة ما، ويمكن القول إن الإمكانية تشير إلى فعل أو أسلوب للحياة تتكيف معه الآنية أو تختاره، والبطولة والجبن مثالان للإمكانية بهذا المعنى .

قد نفهم من عبارة "الوجود-للموت" أنه "وجود -نحو- الإمكانية" مما يعنى أننا نفكر فى الموت كإمكانية يمكن أن تتحقق بالطريقة التى نحقق بها رحلة ممكنة إلى باريس مثلاً، ولكن إستخدام هايدجر لمصطلح الإمكانية يختلف تماماً عن هذا المعنى، وموقفه من الموت لايشبه فى شئ موقفنا من الإمكانية التى نحاول تحقيقها، وإلا وقف هايدجر موقفاً مؤيداً للإنتحار، وليس ذلك صحيحاً؛ لأن ذلك يعنى أن الآنية تنتزع من ذاتها أساس وجودها -للموت(٩).

يقول هايدجر:

"*.. العلاقة بين الوجود والإمكانية تُبقى على الإمكانية كما هى، ولاتحولها إلى واقع عن طريق الإنتحار مثلاً، فبالإنتحار تستسلم الإمكانية بما هى كذلك.. وتصبح واقعاً، والإمكانية يجب أن تظل دائماً وجوداً خارجاً عن الآنية، والعلاقة الوجودية بالآنية تعنى أننى هذه الإمكانية* ذاتها" (١٠).

فالإنتحار عند هايدجر صورة أخرى للفرار أمام الموت، والوجود الحقيقى موضوع دائماً أمام الموت بإعتباره قريباً، وتذعن الآنية للموت، وتجعل نفسها حرة

أمام الموت فى شعور العدم الذى يشمل الوجود كله [١١].

ويتضح مما سبق أن هايدجر عندما يقول بأن الموت ليس واقعاً فعلياً، فإنه لاينكر أنه لايقع بالفعل، ولايعنى أنه غياب كامل، أو أنه بلامضمون إيجابى يمكن تصويره.

الموت إمكانية[١٢] لأنه لايجعل الآنية متحققة فى الواقع الفعلى، فإذا اعتبرنا الموت إمكانية، توقفنا عن تلوين الموت بلون الواقع الفعلى، وعلى ذلك فالغياب الكلى للخبرات والسلوك ليس هو ما يعنيه هايدجر باستخدامه الخاص لكلمة الإمكانية[١٣].

هذا، ويلاحظ أن السبب فى إمكانية الموت "سبب أنطولوجى": وجود هذا الموجود الذى يموت[١٤]، فالآنية هى الموجود الوحيد الذى يعرف أنه فان، وأن الموت يدخل فى صميم وجوده باعتباره أعلى ما لديه من إمكانيات؛ فهو الإمكانية الفريدة التى تحول وجودى الكائن هنا والآن إلى وجود ماض بحت[١٥]، وهو جوهر الوجود "فمنذ أن يولد الإنسان يكون بالفعل فى "شيخوخة الموت"، والموت واقعة شخصية إلى أقصى حد يتضح فيها الشعور بالحرية وضوحاً بالغاً ينأى بالوجود الإنسانى عن التأثر بتقلبات الحظ وضربات القدر[١٦].

الموت -إذن- هو الإمكان الأعلى للآنية الذى تخضع له جميع الإمكانات الأخرى، ويختلف عنها جميعاً، فهو "عدم إمكان" أى آنية على الإطلاق؛ إنه آخر الممكنات جميعاً، وهو الإمكان الذى يجعل سائر الممكنات غير ممكنة[١٧].

ذهب هايدجر إلى أن إمكانية الموت هى الاستحالة الممكنة للوجود بوجه عام، ولايتعلق الأمر هنا بيقين تجريبى نعبر عنه بقولنا "من المؤكد أن (الـ) موت سيأتى"، وإنما يتعلق بضرورة ميتافيزيقية هى أكثر الأشياء شخصية وأهمها بالنسبة للآنية؛ هى ضرورة "لاضرورة" الوجود، والإفتقار المطلق الذى هو صفة كل وجود إنسانى، فإمكانية الموت تقوم على استحالة الآنية التى هى الموت، ولاغنى لأحدهما عن الآخر[١٨]، وهى إمكانية لاتتطلب التحقيق كغيرها من الإمكانيات؛

إلا أنها تجعل من المستحيل تحقق أى إمكانية أخرى؛ أى أن الموت ليس اكتمالاً للإمكانيات، وإنما هو إنقطاع لها؛ إنه استحالة كل إمكانية؛ ولقد عرَّف هايدجر هذه الإستحالة الممكنة للموت بأنها عدم كامل[١٩] Die Schlechthinnige Nichtigkeit, Total nothingness .

وجدير بالذكر أن الموت يمكن أن يفهم فى علاقته باللحظات الثلاث للهم وهى الوقائعية، والإمكان، والسقوط .

فالإمكان يتجه إلى المستقبل فى حين أن الوقائعية تهتم بما هو موجود بالفعل، فتكون الآنية منذ البداية الحياة فى موقف الفناء، وأما عند السقوط، فهو يظهر فى موقف الآنية اليومى تجاه الموت[٢٠] المتمثل فى الفرار والإجتناب.

وإذا كان الهم والموت مرتبطين، فذلك لأن الهم هو الوجود اليومى للآنية، وهو ظاهرة مركبة تنشأ من التوتر القائم بين إندفاع الإمكان فى المستقبل، ووقائعية الموقف الذى يُلقى فيه بالموجود فضلاً عن سقوطه فى عالم الناس[٢١] .

فالآنية من حيث هى وجود -ملقى- به- فى- العالم مسلمة دائماً إلى موتها، ومعنى أنها تموت دائماً وبالفعل فى كل لحظة تقع بين الميلاد والوفاة أنها قد إختارت بشكل ما نوع وجودها للموت، وتهربها اليومى منه هو نفسه وجود زائف للموت، أما مواجهتها للموت فتقوم على إنفتاحها على نفسها فى صورة "الاستباق" وهو أحد العناصر المكونة للهم [٢٢].

الهم -إذن- يكشف عن السمة الأنطولوجية للوجود -الملقى- به- نحو- الموت بوصفه أقصى إمكانيات الآنية[٢٣] ، وبوصفه إنفتاحاً للآنية .

ويؤكد **هايدجر** على أن :

"... القلق فى مواجهة الموت هو القلق فى مواجهة إمكانية الموت؛ ففى القلق تجد الآنية ذاتها وجهاً لوجه أمام الإستحالة الممكنة لوجودها الماهوى؛ بل إن الوجود-للموت هو أساساً هذا القلق، كما أن حرية الآنية -نحو- الموت هى

حرية تخلصت من أوهام الذات الجمعية، وهى حرية واقعية موقنة من نفسها، كما أنها حرية قلقة... وإذا كان القلق فى مواجهة الموت يختلف عن الخوف فى مواجهة الهلاك، فهو ليس إنفعالاً إتفاقياً يعبر عن ضعف البعض، وإنما حالة أساسية للتأثر الوجدانى تتصاعد حتى تكشف عن حقيقة وجود الآنية بوصفها وجوداً - ملقى- به- نحو- نهايته"(٢٤) .

ويعنى ذلك أن المفهوم الأنطولوجى للموت يكشف عن تهديد مستمر ينشأ عن أساس وجود الآنية، وإرتمائها فى الـ "هناك" أو العالم، وأن هذا التهديد ينكشف فى التأثر الوجدانى الأساسى الخاص بالقلق، والفهم يتجه نحو هذا التهديد ويكشف عنه بوصفه أقصى إمكانية تعبر عن عدم إمكان الوجود؛ لذا فالآنية لاتنفصل عن العدم الأساسى لوجودها، وهو العدم الذى ينكشف فى القلق، والعدم هو الذى يكشف عن إمكانيتىْ الوجود زائفاً أو حقيقياً. أو عن إمكانيتى الفوز بالذات أو خسرانها(٢٥) Self- gain, Self-loss .

والخلاصة أن التأثر الوجدانى الزائف الذى يكشف عن الموت هو "الخوف"؛ فى حين أن التأثر الوجدانى الحقيقى المعبر عن الموت يركز على إمكانية الموت من خلال "القلق"، أى أن التمييز بين الإدراك الحقيقى والزائف للموت قائم على التمييز بين الخوف والقلق؛ فالقلق لايدرك قط موجوداً واقعياً، وإنما يوجه انتباهنا نحو الممكنات(٢٦) ويكشف عن إمكانية تحقيق حرية الآنية التى تخلصت من وهم الآخرين، وهى حرية واقعية، قلقة، واثقة من ذاتها، ويعنى ذلك أن الموت هو الشرط الجوهرى للحرية الإنسانية، وأن الزمان "أو لحظة المستقبل على نحو خاص، يصبح مدركاً فى ضوء حقيقة الوجود - للموت (٢٧).

- ويمكن إجمال ما سبق بقولنا إن الموت عند هايدجر إمكانية قصوى تعبر عن صميم الذات، ولايمكن لأحد آخر أن ينوب عنى فى موتى، وحتى المحبون أو الشهداء الذين نظن أنهم قد يموتون لنفس الأسباب، وربما فى نفس الوقت وبنفس الطريقة، فإن ذلك لايعنى أن أحدهم يموت موت الآخر، لأن الآنية المفردة وحدها

يمكنها أن تعرف ما معنى الموت، ويعبر هايدجر عن هذا المعنى بمصطلح Unbezüglich- non relational ويعنى "ما لاعلاقة له بغيره" ولاصلة لهذا المصطلح بنظيره فى المنطق .

وإذا كان الموت "إمكانية يتعذر إجتنابها"(٢٨) فالمصطلح المعبر عن ذلك هو Unüberholbar-Unoutsrippable ويعنى "ما لايمكن تخطيه"، كما أن الموت هو أقصى إمكانيات الآنية(٢٩) Die eigenste- uttermost، **وننتهى من ذلك إلى أن "الوجود–للموت هو الوجود الملقى– به –دوماً– فى – إمكانية الوجود، وهو إمكانية الآنية القصوى والحقيقية، ولاعلاقة لها بغيرها من الممكنات، كما أنها يقينية، غير محددة، ولايمكن تخطيها** (٣٠)(٣١).

(ب) الوجود –للموت بوصفه توقعاً Vorlaufen- anticipation

يقول هايدجر :

".. يتم الكشف عن الإمكانية اليقينية للموت لأنها ممكنة الإستباق أو التوقع؛... ففى إستباق اليقين غير المحدد للموت، تنفتح الآنية على تهديد مستمر مصدره وجودها –هناك، فالوجود– للموت هو توقع لإمكانية وجود الموجود الذى يتسم نوع وجوده بالتوقع أو الإستباق(٣٢).. وفى الإستباق تبقى الإمكانية كما هى، ولاتصبح وجوداً حاضراً، وإنما تظل إمكانية يتجه إليها الوجود، ويصبح على مقربة شديدة منها .. هذه الإمكانية التى أثب نحوها هى بأقصى معنى إمكانيتى(٣٣) .. إمكانية الخروج من العالم بالموت" .. ويصبح العالم مجرد المكان الخالص للوجود الذى لم يزل وجوداً .. وكلما اقتربت الآنية من الممكن بصورة فاهمة، زادت إمكانية المكان، ففى الوجود – للموت تحقق الآنية معنى الاقتراب الشديد من الممكن كإمكانية للتحقق أكثر من أى شئ واقعى آخر" (٣٤).

ويعنى النص السابق أن الآنية تسلك إزاء الموت مسلك الإنتظار، والتوتر،

والترقب لإمكانية ستقع يقيناً، ولكن فى وقت غير معلوم، لذا نصف "الوجود للموت" الذى علينا أن نتحمله، ونواجهه، وندخل فى حوار دائم معه بأنه "إستباق إلى الإمكانية"؛ إنها إمكانية كل وجود أو استحالته، وهى تتضخم مع الاستباق إليها، وليس هناك مقياس تقاس به، ولاتعطينا أى فكرة واقعية عن هذا الممكن الذى نترقبه حتى نستطيع أن نتهيأ له (٣٥).

وإذا كان الموت هو إمكانية استحالة كل علاقة جديدة، فإن قبوله إنتظار أو توقع للموت من حيث أنه إمكانية دائمة للوجود -للموت(٣٦)، وليس تقبلنا للموت إنتظاراً مستمراً للحظة النهاية فحسب، بل هو أيضاً مواجهة مستمرة لذلك العدم الذى يخلع على وجودنا طابعه الحاسم (٣٧).

ذكر هايدجر موقفين بإزاء الموت، أولهما، "التفكير فى الموت أو تأمله" Crübeln- brooding، وفيه تفكر الآنية فى الموت: متى وكيف يمكن أن يتحقق كإمكانية؛ إلا أن التفكير فى الموت وتأمله يضعف من إمكانية الموت عندما تهتم الآنية بحساب كيفية -وموعد وقوعه .

أما عن الموقف الثانى: فهو "إنتظار الموت" **Erwarten-expecting**، وليس إنتظار الموت هو الموقف الصحيح للآنية؛ لأن انتظار شئ ممكن هو دائماً فهمه، وإمتلاكه بالنظر إلى موعده وكيفية وقوعه كوجود -فى- متناول اليد، والإنتظار أسوأ من التأمل لأنه يضعف ويزيف إمكانية الموت(٣٨) ؛ فإذا كان الإنتظار أساساً هو إنتظار التحقق، ففيه تثب الآنية بعيداً عن الممكن إلى الواقع الفعلى .

يرى هايدجر موقفاً ثالثاً صحيحاً يعبر عن "إمكانية" الموت هو التوقع أو توقع إمكان الموت --Vorlaufen- anticipation, runnig a head into، والآنية فى "التوقع" تقترب أكثر من الموت بصورة فاهمة، وكلما زاد فهمها للموت، عظمت إمكانية الممكن، ويكون ذلك بعيداً كل البعد عن التحقق فى الواقع الفعلى .

وبعبارة أدق، فى التوقع تنكشف طبيعة الإمكانية التى يتغلغل فيها الفهم

ويسرى بوصفها إمكانيةِ استحالة أى موجود على وجه الإطلاق[٣٩].

ويمكن القول للتمييز بين "الإنتظار والتوقع" إن الإنتظار ينطوى على سلبية تتحول فى حال التوقع إلى إيجابية، والتمييز بينهما يقوم على الطريقة التى تنظر بها الآنية إلى الموت؛ ففى "إنتظار الموت" بوصفه واقعاً فعلياً إنتظار وجود لم يعد ممكناً، وبالتالى ينتزع من الإمكانية إمكانية الوجود، أما "توقع الموت" بوصفه إمكانية، فهو يركز على إمكانية الآنية بوصفها وجوداً - للموت .

أوضح هايدجر فى مؤلفه "حول ماهية السبب"، أن عدم الوجود ممكن من الناحية المنطقية مثل الوجود؛ لأنه لابد من أن يوجد فى مقابل إمكانية عدم الوجود إدراك أساسى للوجود أكثر من عدم الوجود، ونحن هنا نتساءل عن المعنى، فما معنى أن نوجد؟ ما معنى ألا نوجد؟ وإذا كنا نعنى بهذين السؤالين الواقع الفعلى، فكلاهما بلا معنى، وبخاصة السؤال الثانى؛ لأنه إذا لم أكن موجوداً، فلا معنى لعدم الوجود واقعياً، نفس الشئ ينطبق على السؤال الأول .

وإذا كان للسؤالين معنى، فلابد من اعتبارهما سؤالين عن الإمكانية التى تدرك تناهى الآنية[٤٠].

ننتهى مما سبق إلى أن التوقع الدائم للموت يسمح للآنية بأن توقن من وجودها الصميم فى ضوء بنيتها الكلية، وهو وحده الذى يسمح بالاعتقاد فى صدق "أنا موجود"، كما أن التوقع القلق للموت يحرر الآنية من أجل أن تكون ذاتها؛ إنه الحرية- من أجل- الموت، فالتوقع القلق للموت هو بمثابة الإمكانية النهائية للآنية، وإدراج واقعى للموت ضمن مشروعاتها[٤١]، أى أن الآنية فى "الوجود-للموت" تتوقع استحالتها الممكنة، وتضع مشرعها الملقى به، وتكشف عن عدم العالم، وعن تناهى وجود الآنية [٤٢].

ويقول هايدجر عن علاقة توقع الموت بوجود الآنية الحقيقى:

"... فى التوقع تتأكد الآنية أولاً من وجودها الخاص الكلى الذى

لايمكن تخطيه.. والآنية ذاتها بوصفها إمكانية للوجود يمكنني أن أحقق من خلالها الوجود الحقيقى عن طريق التوقع فحسب.. والتوقع يختلف عن الوجود الزائف- للموت، فلايتجنب الموت بوصفه واقعاً لايمكن تجاوزه، وإنما يحرر ذاته كى يتقبل هذا الواقع[٤٣]، وعندما تصبح الآنية حرة -عن طريق التوقع- من أجل موتها الخاص.. تتمكن من الفهم الحقيقى، وتختار بين الإمكانيات الواقعية.. وبذلك يتحول التوقع إلى إمكانية فهم الوجود، أى إمكانية للوجود الحقيقى"[٤٤] .

ويعنى ذلك أن "التوقع" عند هايدجر تعبير عن إمكانية الوجود الحقيقى للآنية، وعن طريقه أدرك الوجود الممكن، والسؤال الأنطولوجى عن معنى الوجود"[٤٥]؛ ذلك أن قدرة الآنية على إستباق الموت أو توقعه هى الأساس لكل محاولة لإدراك وجودها ككل[٤٦]، كما أن إدراك أن وجود الآنية مصيره الموت يضع كل التأثيرات الخارجية على نفس المستوى، ويحررها من كافة القيود، ويضفى دلالة بالغة على "اللحظة" التى يرتكز عليها معنى الوجود [٤٧].

(جـ) الوجود -للموت وسؤال الوجود: Seinsfrage

يقول هايدجر:

".. إن تفسير طريقة الوجود التى تحقق فيها الآنية الإمكانية القصوى لوجودها يقوم من الناحية الفينومينولوجية على ظاهرة الموت بإعتبارها تعريفاً للبنية المكونة لوجود الآنية، وبمقدار ما تكون الآنية وجوداً- ممكناً، تكون موتها بصورة أساسية أو تكون الآنية الموجودة دائماً فى صورة كلية، ولأن الآنية تعنى الوجود المستبق لذاته بوصفه همَّاً، يمكنها أن توجد وجوداً كلياً فى كل لحظة من لحظات وجودها.. فالتفسير الفينومينولوجى الأصيل لظاهرة الموت هو - بالأحرى- الطريقة الوحيدة التى تفتح السبيل أمام الآنية كى تكون ذاتها، وكى توجد وجوداً حقيقياً من خلال بنيتها الكلية، ومثل هذا

التفسير لا يقدم توضيحاً للمضمون الواقعى للموت سواءً كان الأسباب المتعددة الممكنة للموت أم طرق الإحتضار المتنوعة... كما أن هذا التفسير لا يصدر قراراً ما بشأن ما يحدث بعد الموت؛ فلا شئ نقرره عن الخلود أو الماوراء أو الجانب الآخر من العالم.. ومع ذلك فالتصور الفينومينولوجى للآنية والموت هو الإفتراض المسبق للسؤال عن الخلود Unsterblichkeitsfrage مهما كان معناه، وهذا التصور ما هو إلا توضيحاً لطريقة وجود الآنية وجوداً ممكناً صميماً.. وعلى ذلك فالتعبير الملائم عن الآنية فى وجودها ينبغى أن يكون Sum moribundus, I am in dying، وتعنى أننى كائن مائت، ولا يعنى ذلك أننى مائت مادمت مريضاً مرضاً خطيراً أو جريحاً جرحاً نافذاً؛ وإنما يعنى: مادمت موجوداً فأنا أموت[٤٨] فالموت يضفى على الوجود معناه، والإمكانية الأخيرة المتمثلة فى الموت هى طريقة لوجود الآنية حيث تجد نفسها ببساطة ملقى بها مرة أخرى، وحتى فى الموت تكون الآنية من حيث الماهية وجوداً فى -العالم- ووجوداً- مع- الآخر، ولكن هذا التحول يتحول بصورة حقيقية ومباشرة إلى أنا أوجد[٤٩][٥٠]. الوجود الحقيقى للموت -إذن- يعبر عن إمكانية الوجود الحقيقى للآنية، وإدراك هذا الوجود فينومينولوجياً يتيح السؤال عن معنى وجود هذا الموجود الذى يعبر فهم الوجود عن وجوده بصفة عامة"[٥١]

ويعنى ما سبق أن "الوجود -للموت" عند هايدجر هو أهم ظاهرة يمكن أن تكشف عن الأساس الحقيقى والأنطولوجى لوجود الآنية[٥٢] ؛ ذلك أن الموت بوصفه إمكاناً مطلقاً ونهائياً يثير مشكلة تصور الوجود البشرى ككل لأنه حد للوجود، وإدراك هذا الحد يمكن من التفكير فى وجود الآنية بوصفه كلاً متناهياً[٥٣]؛ لأنه يمد الآنية بالإطار الذى تستطيع أن تضع فى داخله شتى إمكانياتها .

هذا، ويمكن القول إن إمكانية الموت التى لايمكن تخطيها تضع بالضرورة كل إمكانيات الآنية الأخرى، وتكشف بصورة توقعية عن الآنية ككل؛ إنها إمكانياتها الوجودية للوجود- ككل .

ويتضح من ذلك أن الإمكانية الوجودية للوجود الكلى الحقيقى للآنية هى إمكانية ملقى بها فى صورة المشروع بدءاً من بنية الـهَّم، ولما لم يكن للمشروع حد أو نهاية، فلن تصل الآنية أثناء وجودها -فى - العالم إلى بنيتها الكلية، وهى لاتصل إليها لا "بالوجود -للموت" .

ونخلص مما سبق إلى أن البحث عن الوجود الكلى للآنية يمكن إدراكه باعتباره الظاهرة الوجودية الحقيقية للآنية؛ ففى مشروع إستحالة الآنية الممكنة "موتها" يمكن للآنية أن توجد وجوداً حقيقياً من أجل نهايتها، وتكون هذه النهاية وهذه البنية الكلية؛ وفى "وجود الآنية للموت" توجد وجوداً حقيقياً كلياً، والآنية فى بنيتها الكلية ليست إلا وجوداً- ملقى به- إلى الموت، ولاينبغى أن ندرك هذه البنية الكلية فى حدود تناهى الآنية، وإنما ندرك التناهى من خلال وجود الآنية الكلى؛ فالتناهى معنى أنطولوجى أساسى، ويجب إدراكه من حيث هو كذلك .

ويلاحظ أن "العدم" الذى تُلقى فيه الآنية ليس عدماً خالصاً؛ إنه "الوجود" ذاته الذى ينكشف بوصفه كلاً فى عدم الموجود، فضلاً عن أن عدم العالم، وعدم الوجود الماهوى يكشفان عن الوجود ويظهران العلو فى علاقته بالموجود؛ ويعنى ذلك أن موت الآنية وتناهيها الأساسى يكشف وحده عن الوجود، لأن الوجود متعال، وهو ال "هناك" المعبر عن تناهى الآنية (٥٤)(٥٥).

وإذا كان "نيتشه" قد جعل علو الذات قائماً على فكرة إرادة القوة، كما أن "كيركجور" قد جعل العلو قائماً على الإيمان بالمطلق الأبدى، فإن "هايدجر" قد جعل من "وجود الآنية للموت" طريقاً لوجودها الحقيقى، كما أنه جعل من وجود الآنية صيرورة وليس وجوداً نهائياً؛ فالذات وحدها تقف خارج الوجود بعيداً عن ذاتها، وهذا الوقوف خارج الوجود أو علو الذات لاينتزع من الذات عينيتها

الفردية؛ فالآنية بمواجهتها الموت تصل إلى وحدتها، وإلى حريتها الحقيقية المتمثلة فى علو الذات أو إدراكها فى الحاضر[٥٦] إستناداً إلى أن فكرة الموت تصرف الذات عن التفكير فى مشاكل الآخرين، وتضعها وجهاً لوجه بإزاء وجودها الفردى الخاص، ويتحول بذلك فعل الحياة عند هايدجر إلى أن تحيا الآنية موتها، أو أن تكون الحياة توقعاً مستمراً للحظة النهاية [٥٧].

وإذا كانت الآنية وجوداً -للموت من حيث الأساس والتركيب، فإن تفسيرها كذلك يتيح لها السبيل إلى وجودها الحقيقى، وبدون الكشف عن هذا الوجود الحقيقى يبقى التحليل الوجودى للوجود الكلى بلا أساس، فضلاً عن أن "الوجود - للموت" يصف إمتلاك الذات المتناهية لذاتها مما يميز الآنية الحرة التى تكشف بمشروعها عن حقيقة مصيرها؛ فإدراك الموت هو الواقع الذى يجعلنى فى حضرة البنية الكلية لوجودى، ومن ثم يفتح إمكانية المشروع الحقيقى[٥٨][٥٩].

وليس من شأن التفكير فى الموت أن ينتزع الآنية من تفاهات الحياة اللاشخصية المبتذلة فحسب، وإنما يعين أيضاً الآنية على تفهم حقيقة وجودها بإعتبارها "إنية" فريدة لايحل محلها أحد؛ فالموت هو الإمكانية النهائية التى تنتظر الذات فى المستقبل، ولما كان المستقبل شرطاً لعلاقة الذات بإمكانياتها، فإنها تندفع نحو مستقبلها حتماً.

إن مشكلة الموت تقودنا حتماً إلى إثارة مشكلة الزمان مادام الأصل فى الموت إنما هو زمانية الوجود البشرى[٦٠].

ومن ناحية أخرى، فإن الوجود الحقيقى هو قبول الآنية للموت بحيث يمكنها أن تريد "الوجود -للموت"، ويتطلب ذلك العثور على الوجود الحقيقى فى حاضر الآنية، فإذا كان وجود الآنية -فى - العالم زمانياً، فإنها لاتصل إلى ذاتها ككل قط فى هذا العالم، وتواجهها بإستمرار مهمة أن تكون نفسها لأنها بإستمرار موجود ناقص . والآنية بهذا المعنى إنفتاح، وإكتمالها لايكون إلا بالموت، ومواجهة الموت هى "اللحظة" الحاسمة فى الوجود الحقيقى بوصفها الإمكانية

الحاضرة التى تعلى من شأن الحاضر، وفرصتها الأكيدة كى تكون نفسها .

ويعنى ذلك أن "الوجود الحقيقى" قبول الحاضر لواقعة الموت، وعلـى أسـاس هذا القبول يتم الكشف عن المستقبل من خلال الحاضر أو "اللحظة"(٦١) .

وإذا كان السؤال الخاص بما وراء الموت -فى رأى هايدجر- طريقة للهروب من مواجهة الموت- فى - هذا - العـالم لأنـه لامكـان لـه مـن وجهـة نظـر تحليـل الوجود -فى - العـالم(٦٢)، فـإن التحليـل الوجـودى للمـوت يهتـم إهتمامـاً بالغـاً بالسؤال الأساسى: سؤال الوجود .

والخلاصة أن "الوجود الحقيقى" للآنية يتوقـف علـى الإدراك الواضـح لمعنـى الوجود، فالآنية التى توجد وجـوداً حقيقيـاً يتوفـر لديهـا إدراك أنطولوجـى لمعنـى الوجود؛ فى حين أن الآنية التى تحيا وجوداً زائفاً يُحجب عنها معنى الوجود بتأثير اللغو والسقوط والإلتباس .

د. صفاء عبد السلام جعفر

الهوامش

(١) حبيب الشاروني : "بين برجسون وسارتر، أزمة الحرية" دار المعـــارف بمصر ، ١٩٦٣، ص: ١٥٢، ١٥٣ .

(*) مصطلح الآنية ترجمة عربية لمصطلح "Dasein" المكون من مقطعين sein بمعنى الوجـود ، و Da بمعنى هنا أو هناك ، ومعناه الحرفى : "الوجود -هناك"، ويقصـد بـه هـايدجر "الموجـود العينـى الفرد الذى يكون دائماً علـى علاقـة بـالوجود" ؛ أى أنهـا الوجـود - هنـاك المؤسـس للوجـود الإنسانى بوصفها تأسيساً للحقيقة، وماهيتها أنها فهم للوجود، ولذاتها، وللموجودات الأخرى داخل العالم؛ أما عن الترجمة "الآنية" فهى الترجمة التى اقترحها د. عبد الرحمن بدوى، وهى مـن اصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين، ومعناها كما فى تعريفات الجرجانى "تحقق الوجود" العينـى من حيث مرتبته الذاتية .

(٢) ريجيس جوليفييه : "المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر"، ترجمة فـؤاد كـامل، مراجعـة محمد عبد الهادى أبو ريـدة ، مكتبـة الأنجلو المصريـة، القـاهرة ، ١٩٨٢، ص: ١٠٣، ١٠٤.

(3) Heidegger, M. : "Being and Time", trans., by John Macquarrie &, Edward Robinson, Basil Blackwell, Great Britain 1963, PP. 294-305 .

(4) : "Prolegomena Zur Geschichte Des Zeit Begriffs.", Gesamt - ausgabe, B.20, herausgeg. von Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, Germany,1979, S.433 .

(5) : "Being and Time", PP. 302-308 .

(6)Gelven, M. : "A Commentary On Heidegger's Being&Time", Harper& Row Publixhers, New York, 1970, PP. 152-154 .

(٧) ريجيس جوليفييه: المذاهب الوجودية .. ، ص: ١٠٢ .

(٨) عبد الغفار مكاوى: "نداء الحقيقة" - ترجمة ودراسة وتعليق ، سلسلة النصوص الفلسـفية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧، ص: ٨٩ .

(٩) الإمكان هو إحدى مقولات كانط، وهو مقابل للوجود والضرورة، والقضايا التى يدخل فيهـا الإمكان تسمى عنده بالقضايا الممكنة، ويقابلها القضية الضرورية، وهنا إختلاف بـين الإمكـان المنطقى والإمكان الوجودى: الأول هو كون الشئ خالياً من التناقض الداخلى وهـو والمعقوليـة شئ واحد، والثانى يستلزم الإمكان المنطقى بالإضافة إلى شروط خارجية تنقل الشـئ مـن حـيز

التصور إلى حيز الوجود الخارجى (قارن جميل صليبا: المعجم الفلسفى، مادة الإمكان، جـ١، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٨٢م، ص: ١٣٥، ١٣٦ .

(10) Edwards,P. : "Heidegger and Death as Possibility.", in Mind, Vol. LXXXIV, 1975, P. 550 .

(11) Heidegger, M.:"Prolegomena.. ", S. 439.

(١٢) ريجيس جوليفييه: المذاهب .. ، ص: ١٠٣ .

(١٣) يرى سارتر أن الموت لايمنح المعنى للحياة، وإنما يحرم الحياة من كل مغزى -وهو عكس ما يراه هايدجر- وأن مشروعى نحو موتى بإعتباره إمكانية غير محددة لعدم تحقيقى المزيد من الحضور فى العالم ليس قابلاً للفهم حيث أن هذا المشروع يدمر كل مشروعاتى، فلايمكن أن يكون الموت إمكانيتى الصحيحة ولاحتى إحدى إمكانياتى، ومع ذلك فإيجابية الموت عند سارتر تتمثل فى أنه يحرر الإنسان من عبء الوجود .

(14) Edwards, P.: "Heidegger and Death.." , in Mind . PP. 558-560 .

(15) Sternberger, A.: "Der Verstandene Tod"- Eine Untersuchung Zu M.Heidegger Existenzial Ontologie), Verlag Von S.Hirzel in Leipzig, 1934, S. 30

(١٦) زكريا إبراهيم: "دراسات فى الفلسفة المعاصرة" جـ١ ، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠،ص: ٤٣٦، ٤٣٧ .

(١٧) فؤاد كامل : "فلاسفة وجوديون" ، سلسلة مذاهب وشخصيات ، العدد الأربعون، مطابع الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٥، ص: ٣٨ .

(١٨) جون ماكورى: "الوجودية" ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، مراجعة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٥٨ ، ١٩٨٢م، ص: ٢٨٤ .

(19) Steiner, G.: "M.Heidegger- Eive Einführug." aus dem Englishen von Martin Pfeiffer, Carl Hanser Verlag, München, 1989, S. 161 .

(20) Edwards, P.: "Heidegger and Death..", in Mind, P. 557.

(٢١) تأثر هايدجر فى وصفه للموت بمعناه الزائف برواية تولستوى "موت إيفان ايليتش"، وفيها نجد أن "إيفان" الرجل البروجوازى يبذل جهد طاقته فى سبيل أن ينعم بحياة رغدة هنيئة، والسعادة فى نظره هى البعد عن الآلام؛ إلا أنه يصاب بين عشية وضحاها بمرض عضال تحير فيه الأطباء، ويصبح الموت بالنسبة له حقيقة لاجدال فيها، ويصاحب هذا الشعور للمرة الأولى

والأخيرة معرفته بالأنا الواقعية التى أخذت تنفض عن كاهلها زيف الرياء والنفاق الإجتماعى، وهنا يتساءل إيفان عن سر وجوده، ويتفتح له هذا السر فى اللحظات الأخيرة من حياته ليعرف سراب حياته الماضية (قارن: فائق متى: الإتجاهات الميتافيزيقية فى الأدب، فى مجلة الفكر المعاصر-العدد الثامن- الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة: أكتوبر ١٩٦٥م، ص: ٥٦) .

(٢٢) جون ماكورى: الوجودية، ص: ٢٨٣: ٢٨٥ .

(٢٣) عبد الغفار مكاوى : نداء الحقيقة، ص: ٨٨ : ٩١ .

(24) Magda, K.: "M. Heidegger's Philosophy- Aguide to his Basic Thought", Basil Black.well, Oxford, the Macmillan Comp., New York, 1964, P. 167 .

(25) Heidegger, M.: "Being and Time", PP. 295-311 .

(26) Slaatte, H.A.: "The Philosophy of M. Heidegger", University Press of America, Inc., U.S.A, 1984, P. 23 .

(27) Gelven, M.: "A Commentary..", P. 153 .

(28) Steiner, G.: "M. Heidegger..", S. 163 .

(٢٩) هناك من أكد على ضرورة الموت فى تاريخ اسـسـفة وهم الرواقيون من أمثال لوقريتوس، وابكتيتوس، وسينيكا، وماركوس أوريليوس، وهم يرون أن إدراك ضرورة الموت تتيح للمرء الموت بلا قلق وفى حرية مؤكداً قانون وجود الإنسان، يقول سينيكا: حتى لانخاف من الموت علينا ألا نتوقف عن التفكير فيه) .

(30) Gelven, M.: "A Commentary..", P. 150 .

(31) "Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche gewisse, und als solche unbestimmte, unüberholbare möglichkeit des Daseins"

(32) Chapelle, M.: "L Ontologie Phénomenologique de Martin Heidegger- un Cammentaire de Sein und Zeit", Ed. Universitaires, Paris, 1962, PP. 180-181 .

(33) Heidegger, M.: Being and Time", PP. 307-310 .

(34) Heidegger,, M.: Prolegomena..", S. 439 .

(35) Heidegger,, M.: "Being and Time", P. 306 .

(٣٦) عبد الغفار مكاوى: نداء الحقيقة، ، ص: ٨٩ .

(٣٧) ريجيس جوليفييه: المذاهب.. ، ص: ١٠٣ .

(٣٨) زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص: ٤٣٩ .

(٣٩) ذهب سارتر أيضاً إلى أن انتظار الموت يدمر ذاته حيث أنه سلب لكل انتظار .

(40) Edwards, P.: "Heidegger and Death..", in Mind , PP. 555-557 .

(41) Gelven, M.: "A Commentary..", P. 156 .

(٤٢) ثمة تشابه بين هايدجر وهيجل فى هذا الصدد؛ إذ يتحدث هيجل فى "ظاهريات الروح" عن وعى العبد الذى لايملك شجاعة تقبل الموت، ووعى السيد الذى يتقبل ويريد الموت، والتوتر الجدلى بين الاثنين يكمن خلف التطور التاريخى؛ فالسيد يدفع العبد إلى النضال من أجل الحرية، وهذا هو المضمون الحق للتاريخ عند هيجل .

(43) Chapelle, M.: L'Ontologie.." , PP. 113-115 .

(٤٤) يذكرنا موقف هايدجر بحب المصير amor fati عند نيتشه؛ فمعنى الحياة لايقع خارجها، وإنما الحياة هى هدف ومقصد ذاتها: "الموقف الديونيزيوسى حيال الحياة" .

(45) Heidegger, M.: "Being and Time", PP. 307-310 .

(46) Gelven, M.: "A Commentary ..", P. 156-157 .

(٤٧) زكريا إبراهيم: دراسات .. ، ص: ٤٣٧ .

(48) Langan, T.: "The Meaning of Heidegger- Acritical Study of an Existential Phenomenology", Routledge & Kegan Paul, London, 1959.

(49) "Sofern ich bin, bin ich moribundus, insofar as Iam, Iam moribundus" .

(50) "..... im Sterben Kann ich gewissemassen absolut sagen (ich bin)" .

(51) Heidegger, M.: Prolegomena..", SS. 431-539 .

(52) Ibid., S. 301 .

(53) Gelven, M.: "A Commentary...", P. 141 .

(٥٤) جون ماكورى: الوجودية، ص: ٢٨٥ .

(٥٥) يرى سارتر عكس ما يراه هايدجر وهو ضرورة الفصل بين فكرة الموت وفكرة التناهى، فالموت حقيقة مشروطة تنبع من الوقائعية؛ فى حين أن التناهى بنية أنطولوجية لما هو من أجل ذاته .

(56) Chapelle, A.: "L'Ontologie.." , PP.106-117.

(57) Slaatte, H.A.: "The Philosophy of M.Heidegger", PP. 19-21 .

(٥٨) زكريا إبراهيم : دراسات... ، ص: ٤٤٠ .

(59) Jolivet, R. : "Le Probléme de la Mort chez Heidegger et Sartre", Ed. de Fontenelles, 1950, P. 27 .

(٦٠) يتحول العلو عند هايدجر إلى كمون للذات يتخذ صورة المشروع، وتناظر هذه الفكرة فكرة هيجل عن الإله بوصفه روحاً كلية، وفكرة نيتشه عن موت الإله بوصفه كلا، وفكرة ماركس بأن الدولة هى الكل لأن العوامل الاقتصادية تتحكم فى مسيرة الإنسان. كل هؤلاء جعلوا من الذات مشروعاً؛ أما هايدجر فلقد أضاف الطابع الأنطولوجى لهذا المشروع .

(61) Langan, T.: "The Meaning of Heidegger", P. 32 .

(٦٢) زكريا إبراهيم : دراسات... ، ص: ٤٤١ .

(و)

"فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية"

للأستاذ الدكتور حبيب الشارونى

عرض وتحليل د. رمضان صالح الصبّاغ(*)

أستاذ مساعد بكلية الآداب

قسم الفلسفة– جامعة سوهاج

لقد أقام "أرسطو" تقسيمه للموجودات على أساس أن بعضها موجود بالطبع، والبعض الآخر غير ذلك. وفى حدود هذا التقسيم يعد الجسم الإنسانى موجوداً طبيعياً تدرسه الفلسفة الطبيعية بغية الكشف عن ماهيته ومبادئه .

ولكن البحث فى الجسم الإنسانى قد تأثر فى بعض العصور بالرؤى الدينية والأخلاقية التى أدت إلى الإقلال من شأن الجسم ؛ فى حين أنه لدى الاتجاهات المادية أُعتبر الجسم هو الأصل الذى تُردّ إليه مظاهر الحياة النفسية كلها .

وقد عمل مذهب الوحدة على حل إشكالية ثنائية النفس والجسد بإرجاع الأشياء جميعاً إلى أصل واحد أو مبدأ واحد. إلا أن أهم فلاسفة العصر القديم وعلى رأسهم "أفلاطون وأرسطو" يمكن اعتبارهما من أتباع المذهب الثنائى، وقد كان تأثيرهما كبيراً حتى على مفكرى وفلاسفة العصر الحديث حيث ظلت

(*) من أهم مؤلفات د. رمضان الصباغ فى مجال الفلسفة : " فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها " ، "الأحكام التقويمية فى (الجمال والأخلاق) "فى التفسير الأخلاقى والاجتماعى للفن" ، "فى نقد الشعر العربى المعاصر – دراسة جمالية" ، "الفن والقيم الجمالية بين المثالية والمادية " ، "عناصر العمل الفنى – دراسة جمالية" ، "فلسفة الفن عند زكى نجيب محمود" ، "العلم عند العرب وأثره على الحضارة الأوروبية" ، "كانط ونقد الجميل" ، "الفن والدين" ، وصدر له أيضاً الأعمال الشعرية الكاملة ، ورواية "ليلة رأس السنة" .

المشكلة تخضع لفكرة الماهية أو الجوهر، وهى الفكرة التى وُرِّثتْ عن أفلاطون بصفة خاصة؛ حيث وضع "أفلاطون" الجسم فى مرتبة أقل من النفس، فلم يكن للجسم وجود حقيقى لدى أفلاطون .

ونفس الثنائية نجدها عند "أرسطو" وإن كان لايعتبر طرفيها منفصلين تمام الانفصال كما هو الحال عند "أفلاطون". وهى ثنائية "الهيولى والصورة" .

ويعد "ديكارت" أول فيلسوف ثنائى اهتم بمشكلة الجسم؛ وإن بقيت عنده مشكلة طبيعية، كما كانت فى الفلسفة القديمة، وثيقة الصلة بالعلم الطبيعى. إلا أن أهم ما تمضى إليه فلسفة ديكارت، وكل الاتجاهات المثالية، هو إغفالها الوجود الجسمانى؛ فمثالية ديكارت لاتقف فحسب عند وضع الجسم والانفعال فى مرتبة أدنى من النفس والتفكير؛ بل تذهب إلى حدّ التفكير فى استبعاد الجسم .

أما مع "مين دى بيران" فقد كان اكتشاف اتحاد النفس والجسم يعود إلى اكتشاف الواقعة الأصلية الأولية، وهى واقعة الجهد العضلى، وقد أتاح له هذا الاكتشاف أن يقيم فلسفة الجهد والإرادة ، وهو بذلك يعود إلى الفكرة اليونانية القديمة التى ترجع إلى "الأورفية" وهى فكرة التمييز بين الجسم والنفس، وهو بذلك يكرّس الثنائية رغم محاولته أن يستمد الاتحاد من الشعور بالأنا فى تجربته الباطنة .

وقد ظلت المشكلة قائمة لدى فلاسفة القرن التاسع عشر. ومع ظهور مذهب التوازن النفسى الفسيولوجى الذى يقابل بين الحالة النفسية والحالة الجسمانية نجد أن الأمر قد توقف عند النتيجة دون أن يقدم التفسير لهذا التقابل. وقد حاول هذا المذهب إرجاع الظواهر النفسية إلى تغيرات جسمانية تقابلها فى التنفس، أو الدورة الدموية، أو الإفرازات، أو الحركات العضلية، كما حاول تحديد الأعضاء أو المراكز العصبية التى تقابل كل وظيفة نفسية ليصل فى النهاية إلى نظرية المراكز الدماغية التى تسيطر على وظائف النطق والحديث .

وهذه النظرية (نظرية التوازى) لم تكن مبدأ تفسير بل كانت بمثابة أسلوب منهجى أى كفرض يوجه البحث، ويساعد فى الوصول إلى النتائج. هذا كان ما

جاء فى الفصل الأول والذى يعد بمثابة تمهيد لدراسة الموضوع فى الفكر المعاصر.

أما الفصل الثانى فهو بعنوان "من الجسم إلى الجسد"، وقد بدأ بدراسة آراء "جابريل مارسيل" الذى رأى المؤلف أنه وصل إلى فكرة الوجود المتجسد من النظر فى التعارض الأصلى بين الوجود والموضوعية، وأول مظاهر هذا التعارض هو تصور الجسم كوسط بين الأنا والأشياء. وقد رأى المؤلف أن هذا ينطوى على فكرة فاسدة؛ لأن ما أسمّيه بالأنا لايمكن على أى نحو أن يماثل شيئاً ما أو حدّاً .

ومن التعارض الأصلى بين الوجود والموضوعية يصل "مارسيل" إلى الوجود المتجسّد. وهذا يختلف إختلافاً واضحاً عن الكوجيتو الديكارتى. وقد يتضح أن ما يصل إليه "مارسيل" إنما هو نتائج سلبية، وهى أنه لايمكن أن نحدّد العلاقة بين النفس والجسد تحديداً واضحاً موضوعياً .

وقد رأى المؤلف أنه توجد نقطة التقاء بين "مارسيل" و"هنرى برجسون"؛ فالجسم عند الفيلسوفين حلقة اتصال بين الماضى والحاضر، وأنّ التراسل العاطفى ممكن عند الفيلسوفين؛ لأن الجسم عندهما يكاد يشفّ حتى يصبح قريباً من شبح الأحياء .

أما "جان بول سارتر" فيرى المؤلف أنه يدرس الجسم على نحو مذهبى دوجماتى ضمن إطار الأنطولوجيا التى عمل على إقامتها، وفى حدود المنهج الفينومينولوجى الذى كان يتبعه. ويرى أن الفينومينولوجيا تستعين بالقصد لكى تصل منه إلى العالم، ولكنه (يرى) أنها لاتبلغ العالم، لأنه -أى العالم- عند "إدموند هوسرل" يظل متعلّقاً بفعل المعرفة. وإذا كانت القصدية هى وعى متجه إلى الموضوع، فهذا يعنى أن الموضوع موجود، وأن الوعى فى اتجاهه إلى الموضوع ليس إلا وعياً وشعوراً ومعرفة. وهذا يعنى افتراض نوعين من الوجود : الوجود الذى يعنى الوعى، والوجود الخارجى الذى يفترضه الوعى .

وأنطولوجيا "سارتر" تدرس العلاقة بين الوجود والإنسان، وبين الوجود فى ذاته للكشف عن موقف الإنسان وتبين إمكان المعرفة والعمل. ومن هنا يكون

للجسم عند "سارتر" وجهين يأتيان على مستويين للوجود مختلفين وغير قابلين للتواصل، كما لايمكن ردّ أحدهما للآخر. وهكذا يكون الجسم -في الوجه الأول- من حيث هو موضوع للمعرفة ؛ أما الوجه الآخر فيكون بوصفه وجوداً لذاته وتكون الملاحظة الرئيسية هنا لمشكلة الجسم هى مشكلة علاقاته بالوعى.

ويرى المؤلف أن "سارتر" إستطاع كفيلسوف وجودى أن يمضى من التجربة الشخصية إلى إقامة أنطولوجيا تتابع الوصف الفينومينولوجى للجسم. وقد أقام "سارتر" الوجود على أساس "وجود لذاته" هو الأنا أو الوعى، و "وجود فى ذاته" هو الموضوع أو الوجود الخارجى .

وهكذا مضى "سارتر" إلى عكس اتجاه "مارسيل" فى دراسة الجسم فى إطار أنطولوجيا فسيحة الأرجاء -على حد تعبير المؤلف- وإن اقتصرت على فكرة رئيسية واحدة ومطبقة بمنهج واحد .

وإذا كان "سارتر" قد اتسم برؤية أقرب إلى الفنان المبدع، فإن "ميرلوبونتى" -على حد تعبير المؤلف- قد اتجه إلى البحث العلمى والدراسة الأكاديمية. إذْ بدأ فى النظر فى الدراسات الفسيولوجية المختلفة التى تناولت الجسم باعتباره موضوعاً. وهذه الدراسة الفسيولوجية تعرض نظريتين هامتين فى تفسير الحدث السيكوفيزيقى: "النظرية المحيطية" التى ترد الكيفيات المحسوسة إلى علل خارجية آلية، أو إلى الأعضاء أنفسها كما تفعل نظرية الطاقة النوعية للأعصاب. والنظرية الثانية هى "النظرية المركزية" التى تقول بها الفسيولوجيا الحديثة؛ ومؤدّاها أن الأعضاء ليست حاسّة بذاتها وأن وظيفتها قاصرة على نقل التأثير إلى الدماغ. وقد انتقد "ميرلوبونتى" هذه التفسيرات ورآها قاصرة، ورأى أن العلاقة بين الوجود البشرى والعالم تقوم على مستويين: مستوى سلبى "لاشعورى" يمكن التعبير عنه بطبقة Couhe الجسم المعتاد، ومستوى "شعورى" يجئ بعد ذلك، ويمكن التعبير عنه بطبقة الجسم الفعلى .

ومع تجاوز "ميرلو-بونتى" التعريف الارتباطى والتعريف الجشطلتى، فإنه يرى

أن الصورة الجسمانية هى أسلوب للتعبير عن أن جسمى قائم فى العالم. ويرى المؤلف أن ما يمتاز به "ميرلو-بونتى" هو تجاوز الثنائية التى تظهر لدى كل من "مارسيل" أو "سارتر"؛ إذْ يمضى نحو نوع من "المطلق أو اللوغوس" الذى يعد سابقاً فى وجوده على كل شئ ، والذى يتحقق فى الإنسان دون أن يكون خاصية له .

أما فى الفصل الثالث فقد جعله المؤلف لدراسة "الجسم الوجودى والظواهر السيكولوجية" .

لقد بين "هوسرل" أن الوصف الفينومينولوجى يقصد موضوعات حاضرة بذاتها للنفس، وهو يدركها فى تعيينات ومظاهر مختلفة، ويتميز بخاصية الإحالة المستمرة. أما "ميرلوبونتى" فقد رأى أن هناك تضافراً وتشابكاً بين الرؤية والحركة، وكذلك يوجد تضافر بين الرؤية واللمس، فأنا أرى ما ألمسه وألمس ما أراه بمعنى قدرة عينى على لمس الأشياء ولكن من بعد. والجسم الذى ندرسه ليس قطعة من المكان، أو حزمة من الوظائف ؛ ولكنه الجسم من حيث هو تشابك بين الرؤية والحركة .

أما "جان بول سارتر" فيرى أن للجسم طابعاً مزدوجاً ؛ فهو من جهة موضوع موجود -فى العالم ، ومن جهة أخرى المعيش المباشر للوعى، هذا كما جاء فى كتابه "نظرية الانفعالات". وبتطبيق "سارتر" للمنهج الفينومينولوجى على ظاهرة الإنفعال يكون قد أعطانا نموذجاً لمثل هذه الدراسة (أى ما يمكن أن نسميه علم النفس الوجودى)؛ إذْ يرى أن الفكرة الأساسية فى الإنفعال عند "سارتر" هو أنه ليس عرضاً جسمياً، ولاحالة باطنية شعورية؛ ولكنه علاقة موضوعية بالعالم. وقد شكل رأى "سارتر" -الربط بين الواقع الإنسانى والعالم- تمييزاً له عند أصحاب الاتجاه التقليدى فى علم النفس .فهو يرى أنه إذا كان الوعى وعياً (بشئ ما) وفقاً لنظرية "هوسرل" فى القصدية (خاصية القصد)، فإن الإنفعال يكون إنفعالاً بشئ ما .

وقد جاءت تعبيرات "سارتر" هذه فى المرحلة المبكرة من كتاباته، والتى

كانت تعبيراً خالصاً عن رؤيته الوجودية قبل نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى صدور كتابه (الوجود والعدم) .

وإذا كانت تجربة "الألم" تحبس الأنا فى جسده، فإن تجربة "الرغبة" هى ما يتيح لنا بالعكس أن نمضى إلى الخارج ، وأن نلتقى بجسم آخر؛ فعن طريق الرغبة الجنسية يسعي الأنا إلى أن يرد الآخر.. يسعى إلى هذا اللحم الحاضر العينى المحسوس . فالرغبة عند "سارتر" تعنى أن يحاول الأنا أن يجعل من جسد الآخر شركاً لحريته -حرية الآخر- بحيث تذوب هذه الحرية ، وتلتصق بجسده كله .

وفى الفصل الرابع يدرس المؤلف (أ.د. حبيب الشارونى) موضوع الجسم الوجودى والتصورات الفلسفية .

إذا كانت التصورات السيكولوجية -كما يرى المؤلف- تجعل الحرية تتأرجح بين قطبين هما الجسم بإنفعالاته وأهوائه ، من ناحية ، ومن ناحية أخرى الإرادة؛ فإن الموقف الوجودى يخرج الحرية عن دائرة هذين القطبين ويجعلها سابقة عليهما. إذْ يرى "سارتر" أن الأهواء ، والرغبات ، والإنفعالات من حيث إنها مظاهر للوعى تتميز بما يتميز به الوعى من خصائص، أى بالقصد -التعلق بموضوع ما- فالأهواء تتعلق بموضوعها وتتجه إليه ، والاتجاه والقصد هو شروع ومبادرة؛ فالأهواء أيضاً مثل الإرادة شروع ومبادرة. وقد رأى "سارتر" أيضاً أن الحرية تتمثل فى أكثر الحالات النفسية دلالة على الجبرية -مثل حالة الإغماء- فهذه الحالة ليست إلا أسلوباً يتخذه الجسم، ويهدف إلى إلغاء الخطر عن طريق الوعى به. وهذا بمعنى أن الوعى حرّ فى اختيار الأسلوب الذى يواجه به أى موقف .

والحرية عند "سارتر" -فى مرحلته المبكرة- مطلقة ويبدو مجالها شاملاً بحيث يكون كل حادث نفسى وكل فعل من أفعال الإنسان حراً بالإطلاق. ولكن لنا أن نتساءل: هل الحرية تعنى النزوة الخالصة Pure caprice ، وهل تعنى الحرية إستحالة التنبؤ أو التوقع L'imprivisibilitè ؟

وإذا كان علم النفس الكلاسيكى يرى أن الجسم يحدّ من مجال الحرية لأنه يرسم حدودها فى نطاق قدراته البدنية الخالصة ؛ فإن "سارتر" يرى أن الحرية

سابقة على هذا التحديد، لأنها هى التى تعينه وتختاره. إن الأساس فى الإنسان فى علاقته بالعالم هو حرية الاختيار، وهذا الاختيار متجدد دائماً ، ومتصل طول حياة الإنسان.

كما ناقش المؤلف آراء كل من "مارسيل" ، و"ميرلوبونتى" ، و"كيركجورد" فى علاقة الجسم بالتصورات الفلسفية، ثم تأتى الخاتمة لتقديم خلاصة البحث فى موضوع: فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية .

ويعد هذا الكتاب ثمرة جهد كبير بذله المؤلف (أ.د. حبيب الشارونى)، وقدم فيه فى وقت مبكر دراسة قيمة عن موضوع شائك ومعقد؛ فكان بحقّ إضافة مهمة إلى المكتبة العربية فى هذا المجال، وتعبيراً عن رؤيته النقدية، وقدرته التحليلية؛ مما يضعه فى مكانة راقية بين أساتذة الفلسفة .

د. رمضان الصباغ

(و)

فلسفة سارتر بين تراث الفينومينولوجيا و الماركسية الهيجلية
قراءة لكتاب "الوجود و الجدل في فلسفة سارتر"

أشرف منصور

مدرس مساعد بقسم الفلسفة

كلية الآداب —جامعة لإسكندرية

مقدمة:

يعـد كتاب "الوجود و الجدل في فلسفة سارتر" نقداً مركزاً لهذه الفلسفة بعـد أن أتم الدكتور حبيب عرضها عبر ثلاثة كتب: "فلسفة جان بول سارتر" و"مشـكلة الحـرية بـين برجسـون و سارتر" و "مشكلة الجسم في الفلسفة الوجودية". ويصرح الدكتور حبيب في أول صفحة من الكتاب بأنه كان منشغلا بعرض وشرح فلسفة سارتر في الكتب السابقة معطياً النقد مساحة صغيرة، ذلك لأن فلسـفة سارتر لم تكن قد اكتملت بعد؛ أما بعد صدور "نقد العقل الجدلي" فقـد اتضـح الاتجـاه الذي كان يسير فيه سارتر و نهاية تطوره، و هذا ما دفع د.حبيب نحو طرح نظرة نقدية شاملة لمجمل فلسفته.

في منهج النقد:

ويفاجـئ د.حبيب قارئه بالقول إن اختياره لسارتر ليس تفضيلاً و حباً له، بل من أجل قضية الحرية التي تهمه شخصياً و التي أفاض فيها سارتر، بالإضافة إلى أن فلسـفة سارتر "تشكل أقوى تيار فلسفي ساد فرنسا لأكثر من ربع قرن" [1].

---

(١) أ.د حبـيب الشاروني : الوجـود و الجدل في فلسفة سارتر. منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٧، ص٧.

معنى ذلك أن معيار الاختيار كان قضية الحرية، و هذا على الرغم من أن د.حبيب يرفض الاتجاه الماركسي الذي تحول إليه سارتر ابتداء من الخمسينيات و الذي يعد تطـوراً لقضية الحرية وتحويلاً لها إلى المجال الاقتصادي-الاجتماعي. كذلك كان المعيار شهرة الفيلسوف وحداثة عهده، على الرغم من أن فلسفة سارتر نفسه وباعتراف د.حبيب "تحدث ضجيجا كثيراً و فلسفة أقل، لاسيما إذا قارنا سارتر بمعاصره وزميله ميرلوبونتي". وهذا يعني أن شهرة سارتر و قوة فلسفته غير مستمدة من أصالة و عمق؛ بل من "الضجيج" الذي أحدثته: الضجيج الإعلامي الناشئ عن مواقف سارتر السياسية و أعماله الأدبية التي بسطت فلسفته للجمهور. إن معيار د.حبيب في اختيار سارتر في التحليل الأخير هو هذا الضجيج الإعلامي و السياسي .

يرفض د.حبيب منهج معارضة مذهب بمذهب أو المذاهب كلها ببعضها البعض، و ذلك بناء على "أن الأدلة التي يصطنعها مذهب ما لا معنى لها إلا داخل هذا المذهب عينه"[1] . و الحقيقة أن هذا السبب لا يستقيم مع سارتر بالذات؛ لأن منهج سارتر هو المنهج الفينومينولوجي الذي لن نستطيع فهمه وفهم استخدام سارتر الخاص له إلا بالعودة إلى هوسرل؛ وسارتر نفسه استعان بهوسرل وخصص له فصلا في "الوجود والعدم" إلى جانب هيجل وهايدجر، حيث أراد سارتر تمييز استخدامه للفينومينولوجيا عن استخدامهم لها. هذا بالإضافة إلى أن المقالات الفلسفية المبكرة لسارتر والسابقة على "الوجود والعدم"(١٩٤٣) وهي: تعالي الأنا موجود"(١٩٣٤)، و"الخيالي"(١٩٣٦) ، و"القصدية"(١٩٣٨)، و"تخطيط لنظرية في الانفعالات"(١٩٣٩)[2] ، تدور كلها حول طريقة للخروج عن فينومينولوجيا هوسرل كي يمكن لسارتر توسيع مجالها بحيث تستطيع دراسة أنطولوجيا الوجود

---

(١) المرجع السابق : ص ٩.

(٢) جان بول سارتر : تعالي الأنا موجود. ترجمة و تقديم و تعليق أ.د حسن حنفي. دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، ص ١٣.

الإنســاني؛ بل إن مقولات معينة في فلسفة سارتر لا يمكن فهمها إلا بإحالتها إلى أصــولها الهيجلية والهوسرلية والهايدجرية: المعنى الجديد للأنطولوجيا، الوجود في ذاتــه والوجود لذاته، السلب والعدم. إن سارتر يعيد إنتاج بعضاً من أهم الأفكار الفلسفية لدى هيجل وهوسرل و هايدجر، ولذلك لا يصح رفض د.حبيب لمنهج معارضة المذاهب ببعضها؛ لأن هذا المنهج بالذات هو الأصلح لتناول فلسفة سارتر وهو الذي سنتبناه فيما يلي .

كما يذهب د.حبيب إلى أن منهجه في نقد فلسفة سارتر "هو النظر داخلها بحــيث نقصــر نظــرنا على مقدمات هذه الفلسفة"(١). والحقيقة أن هذا النقد للمقــدمات لن يكتمل إذا لم نبين نصيب هيجل وهوسرل وهايدجر فيها، فهذه المقــدمات ذاتهــا هي التي تكشف عن مدى تأثر سارتر بمن سبقوه في استخدام المــنهج الفينومينولوجي؛ بل إن بها جانباً كبيراً مستعاراً من هيجل وهايدجر كما سوف نوضح .

في منهج الفينومينولوجيا :

يكشــف د.حبــيب عن إشكالية متعلقة باستخدام سارتر للفينومينولوجيا، وهــي أن المنهج الفينومينولوجي هو وصف للوجود الخالص كما يظهر للوعي، وهــذا يعــني أن فلســفة سارتر لا تحتوي على ميتافيزيقا من حيث أنها بحث في الوجــود ذاته والمستقل عن الوعي به. وهذا الاعتراض ينطلق من المعنى الأرسطي للميتافيزيقا وهو المعنى الذي يقصده د.حبيب.

إن النتــيجة الــتي يــؤدي إليها نقد د.حبيب لسارتر هي القول أن المنهج الفينومينولوجــي لا يصــلح لدراســة الوجود في ذاته لأنه منهج دارس للوعي، ويســتخدم طريقة الانعكاس على الوعي، وفيما ينعكس الباحث الفينومينولوجي علــى وعيه فلن يتمكن أبدا من معرفة حقيقة الوجود خارج هذا الوعي. و هذا النقد أيضا يفترض أن هناك اختلافا أصليا بين الوعي والوجود، أو الأنا والعالم، أو

---

(١) حبيب الشاروني: الوجود و الجدل في فلسفة سارتر، ص ٥٢.

الــذات والموضوع، أي يفترض الثنائية التقليدية التي يحاول المنهج الفينومينولوجي نفسه تجاوزها؛ ذلك لأن التراث المثالي الذي تستند عليه الفينومينولوجيا (هيجل، هوســرل، هايدجــر) يذهب إلى أن الباحث الفينومينولوجي يستطيع بالفعل أن يعــرف حقــيقة الوجود إنطلاقاً من انعكاسه على وعيه؛ لأن الأنا ذاتها نمط من الوجود، وهي أعلى نمط أنطولوجي كذلك[1] ؛ وبالتالي فدراسة وعي الأنا بذاتها هــي دراســة أنطولوجية لا إبستمولوجية وحسب. والحقيقة أن سارتر يستند في تحليلاته على مبدأ هايدجري لم يلتفت إليه د.حبيب، وهو أن الوجود الحقيقي هو وجــود الذات أو الدازاين لا وجود الأشياء، و لذلك فالوجود الواعي بذاته وهو وجود الدازاين هو أرقى أنواع الوجود وهو الوجود الحقيقي الذي له الأولوية في الدراسة الأنطولوجية.

كمـــا يستند سارتر على مبدأ مثالي آخر سائد لدى المثالية الألمانية (كانط، فشـــته، شلنج، هيجل، هايدجر) ينص على أن الموضوع الذي أدركه أمامي ليس إلا نتـــيجة لنشاط الذات العارفة؛ فالذات هي التي تؤسس الموضوعية و هي التي تموضع العالم. هذا بالإضافة إلى مبدأ هوسرل الشهير القائل إن الموضوع ليس شيئاً مســتقلاً خارج الوعي بل هو مضمون أو محتوى الوعي نفسه Noema، وهو نتـــيجة النشاط المعرفي لهذا الوعي Noesis [2] . فلا معنى بعد ذلك للقول بأن فلسفة سارتر لا تحوي جوانب ميتافيزيقية أو أنطولوجية بسبب أنها دراسة للوعي فقـــط، ذلـــك لأن إدراك العـــالم على الهيئة الأنطولوجية وباعتباره شاملا لأنماط أنطولوجية هو إدراك من قبل الوعي.

ويـــوجه د.حبـــيب إعتراضاً آخر على سارتر، إذ يقول إنه يريد استخدام

---

1) Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by Albert Hofstadter (Indiana and Bloomington: Indiana University Press 1988), P. 318.

2) Edmund Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by Boyce Gibson (London: George Allen and Unwin 1967) P. 257-261.

الفينومينولوجـيا لوضـع أنطولوجيا للوجود الإنساني، وهو بذلك يجمع بين اتجاه هوسـرل الصوري و اتجاه هايدجر الواقعي، و هذا ما يوقعه في تناقض كما يقول د.حبـيب، لأن صـورية هوسرل تذهب إلى أن الموضوع من صنع الذات، وهي بالـتالي لا تصـلح لدراسة الموضوعات في ذاتها، وواقعية هايدجر تفترض وجود العـالم وحقيقـته الأنطولوجـية أمام الذات. ومعنى هذا وفقا لـ د.حبيب أن "التحليل الوجودي يقتضي الخروج من الفينومينولوجيا"(١) .

إن ما يستند عليه اعتراض د.حبيب هو الإعتقاد في الإختلاف الأصلي بين الـذات والموضـوع، بحيث أن الذات إذا كانت تؤسس الموضوع معرفياً، فمعنى ذلـك أن هذا الموضوع المعرفي يختلف عن الموضوع الحقيقي في العالم الخارجي، وهـذا غير صحيح وفقاً للتراث الفينومينولوجي الذي يستند عليه سارتر. فليس هـناك تعارض بين أن تكون الذات مؤسسة للموضوع وأن يكون لهذا الموضوع واقعـية خارجية. إذ أن الذات تؤسس الموضوع معرفياً وقبلياً كما هو موجود في الواقع، إنها تصنع مما تتلقاه من إدراكات حسية صورة عن الموضوع تتطابق وتصل إلى جوهـر الموضـوع كما هو موجود في الواقع (٢) ، وهذه هي وحدة الفكر والوجـود، فهذه الوحدة هي النتيجة المنطقية التي طورها كل من شلنج وهيجل وهايدجـر إنطلاقـاً مـن مثالية كانط الترانسندنتالية. ليس معنى تأسيس الذات للموضـوع قبلـياً أن يكـون هذا الموضوع وهماً وزيفاً ليس له مقابل في العالم الخارجـي؛ بل معناه أن معرفة الذات مساوقة لوجود الموضوع، و هذا هو معنى قول هايدجر إن الدازاين يوجد "مع" أو "وسط" الأشياء، و"في" العالم. ووجوده هذا "في" العالم ووسط الأشياء هو الذي يجعل فكره مساوقاً للأشياء و متفقاً معها

---

(١) حبيب الشاروني: الوجود و الجدل في فلسفة سارتر، ص ١٥.

(2) Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason,* trans. By Parvis Emad and Kenneth Maly (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1997)P. 57-58.

قبلـــيا[1] . هناك اتفاق قبلي بين الفكر و الوجود لأن هناك وجودا للذات وسط الأشياء و في الوجود، و هذا أساس كل قبلية.

الوجود والماهية :

إعتـــراض آخر يوجهه د.حبيب لسارتر يخص مبدأ الأخير أن الوجود سابق علـــى الماهية؛ ويحلل د.حبيب هذا المبدأ ويوضح ما به من تناقض. فهناك معنيان للماهية: الماهية العامة والتي تعني الخصائص والصفات التي تجعل من الإنسان إنساناً ولا تجعـــل منه حيواناً أو نباتاً مثلا. والماهية بهذا المعنى سابقة بالفعل على الوجود الإنساني لأنه يجب تحققها كي يوجد الإنسان. والمعنى الثاني هو الماهية الخاصة التي هـــي الكلي المشترك بين الجزئيات، وهذه الماهية ذات طابع إبستمولوجي لأنها لا تعـــرف إلا بالفكـــر. وبهـــذا المعنى فالجزئيات وجودها سابق على الكلي الذي يستخلصـــه الفكر منها. لكن سارتر لا يقصد بأسبقية الماهية هذا المعنى الثاني بل المعنى الأول؛ في حين أن فحوى إعطائه الأولوية للوجود على الماهية هو أنه يعطي الأولـــوية للوجود الحسي الجزئي للإنسان؛ لأن هذا هو النوع الوحيد من الوجود الـــذي يمكـــن أن يسبق الماهية، الوجود الجزئي الذي يتم استخلاص الماهية منه بالفكر[٢] .

لكننا نستطيع التماس العذر لسارتر والدفاع عنه ضد نقد د.حبيب إذا بحثنا عـــن الأصول الهايدجرية لفلسفة سارتر؛ إذ أن سارتر قد أخذ عن هايدجر إيحاءه الأساســـي والذي يعد كتابه "الوجود والزمان" البداية التي انطلق منها سارتر؛ إذ يحتوي "الوجود والعدم" على تشابهات و توازيات عديدة مع كتاب هايدجر. إن الماهية التي يرفض سارتر أسبقيتها هي الماهية الفكرية، ماهية الأنا أفكر الديكارتية، أما الوجود الذي يقصده و الذي يقول إنه هو السابق فهو الوجود الأنطولوجي،

---

(1) Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic,* transl. By Michael Heim (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1992) P. 159-177.

(٢) حبيب الشاروني، مرجع سابق، ص ١٨-٢٠.

أو الوجود في العالم عند هايدجر، و الأولوية التي يقصدها سارتر هي للأنا موجود لا للأنا أفكر . وهذا هو ما أكد عليه هايدجر في "المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا" بالضد على تاريخ الميتافيزيقا كله، اليوناني منه والوسيط والحديث[1] . ومن هنا نستطيع القول إن الوجود الذي يقول عنه سارتر أنه سابق على الماهية هو في حد ذاته ماهية، إنه الوجود في العالم كماهية أنطولوجية للدازاين. يريد سارتر من الإعلان عن مبدئه هذا القول بأن الوجود الحقيقي للإنسان وجود عالمي؛ وجود في العالم، لا وجود فكري أو مفكر. والملاحظ أن هايدجر يحطم تاريخ الميتافيزيقا الغربية لأنه فهم الوجود الإنساني على أنه وجود مفكر، و لم ينتبه إلى الأنا موجود .

كما يعترض سارتر بطريق غير مباشر على ديكارت الذي استخلص الوجود من الفكر: أنا أفكر إذن أنا موجود. فديكارت ينظر إلى الوجود الحقيقي للأنا على أنه وجود مفكر؛ في حين يقول سارتر: أنا موجود إذن أنا أفكر. والملاحظ أيضا أن مقال سارتر "تعالي الأنا موجود" هو الذي يشهد هذا التحول، والذي يشهد كذلك نقد أنطولوجيا الذات المفكرة لدى ديكارت وكانط وهوسرل في سبيل أنطولوجيا الذات الموجودة[2] التي سبق لهايدجر اكتشافها. وبناء على ما سبق فإن التناقض الذي وقع فيه سارتر ليس بسبب إعطائه الأولوية للوجود على الماهية، بل بسبب أنه لم يبدأ البداية المنطقية و المفترضة التي تترتب على أولوية الوجود، حيث كان يجب عليه البدء بالوجود في العالم مثل هايدجر لا بالتمييز بين ما هو لذاته وما هو في ذاته. لقد أخذ سارتر من هايدجر مبدأه الأساسي وهو أولوية الوجود على الفكر، والتناقض الذي وقع فيه أنه لم يستمر في اتجاه هايدجر في البدء بمقولات فينومينولوجية- أنطولوجية مثل الطابع العالمي للعالم و الوجود الأداتي و الزمانية؛ بل عاد مرة أخرى للبدء بالوعي؛ أي بالفكر، ذلك لأن التمييز بين الوجود لذاته و الوجود في ذاته، على الرغم من أنه يتضمن كلمة الوجود، إلا

(1) Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology,* op cit. P. 77, 122.

(٢) سارتر: تعالي الأنا موجود، مرجع سابق، ص ٥١، ٧١-٧٢، ٨٠.

أنه ليس تمييزاً أنطولوجياً أساسياً؛ بل تمييزاً فكرياً بناءً على الوعي بأنماط الوجود المختلفة، لا بناء على الترتيب الأنطولوجي لهذه الأنماط ذاتها.

وإذا تأملنا قليلا في بداية كتاب "الوجود و العدم" فسنلاحظ أنها لا هي بالبداية الهايدجرية بالوجود في العالم، ولا هي بالبداية الهوسرلية بالإبوخيه والتخلي عن الموقف الطبيعي ووضع العالم بين قوسين؛ بل هي البداية الهيجلية، ذلك لأنها تتضمن التمييز والانفصال بين الأنا والعالم، بل و الثنائية بينهما. فبداية "الوجود والعدم" هي بالوجود لذاته[1] . والوجود لذاته، الذي هو الوجود الإنساني المنفصل عن وجود الأشياء، يفترض وجود الأشياء في الأساس أو الوجود في ذاته لكن يميز نفسه عنها. ولا يمكن أن يميز الوجود لذاته بينه وبين وجود الأشياء ويعرف أنها وجود في ذاته إلا بعد أن يمر برحلة جدلية هي التي يصفها هيجل في "فينومينولوجيا الروح". سارتر إذن يبدأ بالتسليم بالتمايز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته في حين أن هذا التمايز يعد مرحلة فينومينولوجية متقدمة للغاية.

تحول سارتر إلى الماركسية الهيجلية:

يقول د.حبيب إنه مع كتاب "نقد العقل الجدلي" يمضي سارتر "في إقامة وجودية جدلية تعطي معظم الأفكار التي جاءت من قبل في "الوجود و العدم" دلالة جدية" (ماركسية) ذات طابع جدلي"[2] . كيف يأخذ سارتر أفكاراً من "الوجود والعدم" ويعطيها دلالات جدية ذات طابع جدلي في "نقد العقل الجدلي"؟ لأن هذه الأفكار ذاتها تحمل بذور تطورها الجدلي منذ "الوجود والعدم"، ذلك لأن مصدرها الأساسي والمسلمات التي تستند عليها هيجلية كما أثبتنا، أي جدلية في الأساس، وهي ذاتها المنطلقات الهيجلية لماركس نفسه. لم يكن لسارتر أن يلحق بأفكار "الوجود والعدم" دلالات جدلية وماركسية إلا لأن هذه الأفكار آتية من

---

(1) Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology,* trans, by Hazel Barnes (London: Methuen 1977) P. 73.

(٢) حبيب الشاروني، مرجع سابق، ص ٨١.

مصـــدر مشـــترك وهو هيجل؛ فكل من الماركسية والوجودية ترجع بأصولها إلى هيجل، وهذا هو ما أكد عليه ميرلوبونتي.

إن الماركســـية المعدلة التي يدعو إليها سارتر في "نقد العقل الجدلي" هي ما سمـــي بالماركســـية الغـــربية أو الماركسية الهيجلية، والتي ظهرت قبل ذلك لدى لوكاتش و مدرسة فرانكفورت. و في هذا الإطار يمكن فهم تعديلات سارتر على الماركســـية، فهـــو يتـــبع الخط المعروف في التعديل الهيجلي على الماركسية: نقد الانفصـــال بـــين النظـــرية الماركسية الحقيقية في أصولها الهيجلية و بين الممارسة السوفييتية اللينينية و الستالينية، أي نقد التحريف السوفييتي لها – نقد تحول النظرية الماركسية إلى عقيدة دوجماتيقية في صورة المادية الجدلية التي يغيب فيها الإنسان – محاولـــة إعادة الإنسان داخل الماركسية بالاستعانة بالنـــزعة الإنسانية التي تتضح لـــدى ماركس في مخطوطات باريس لسنة ١٨٤٤ والتي كان لا يزال متأثرا فيها بهيجل.

وكي يستطيع سارتر أن يعيد الإنسان داخل الماركسية فهو يلجأ إلى فكرة هيجلية لكنه لا يصرح بمصدرها الهيجلي، وهي جدلية الإنسان والطبيعة أو الفكر والمـــادة[1]. لقد غاب الإنسان في الصورة الدوجماتيقية للماركسية في سبيل جدل للطبيعة فقط، ويخرج سارتر عن هذه الصورة بأن يحلل العلاقة الجدلية بين الإنسان والطبيعة على الطريقة الهيجلية. ففي صراع الإنسان مع الطبيعة يتعلم أن يجعل من هـــذه الطبـــيعة وســـيلة للتعبير عن نشاطاته وتموضعا لعمله. وعن طريق تشكيله للطبـــيعة وفـــق حاجاتـــه يصـــنع مـــن العالم الطبيعي مكاناً له وجزءاً من عالمه الإجتماعي، وهكذا تتحول الطبيعة إلى ثقافة .

ولـــتجاوز الماركســـية الدوجماتيقية، وإعادة اكتشاف الإنسان في الماركسية الحقيقية لم يكن أمام سارتر إلا اختياراً واحداً وهو توضيح أن العلاقة الجدلية بين الإنســـان والطبـــيعة تؤدي إلى رقي وتطور إنساني شامل، أي عودة من جانب

(١) المرجع السابق، ص ٩٥-٩٦.

سارتر إلى الموضوع الأساسي لفينومينولوجيا الروح الهيجلية. والمبدأ الأساسي الواضح في فينومينولوجيا هيجل والذي يستعيده سارتر دون الإعلان عن ذلك هو معاملة التاريخ الإنساني على أنه مجال تحقق المشروع الإنساني بأبعاده الوجودية والأنطولوجية. لقد فرض سياق التعديل الإنساني للماركسية على سارتر العودة إلى مفهوم عن التاريخية و تاريخية الوجود الإنساني في اتفاق تام مع هيجل، حيث يصبح التاريخ، لا المجتمع و حسب، المسرح الذي تتحقق فيه الروح الإنسانية.

والحقيقة أن هناك طريقاً آخر أدى بسارتر إلى اكتشاف الماركسية الإنسانية والربط بين "الوجود والعدم" والرؤية المادية التاريخية وهو أن الحالة الإنسانية التي يعرضها في إنتاجه الأدبي السابق على "الوجود والعدم" هي حالة ناتجة عن وضع تاريخي معين، و هو الوضع الاجتماعي المسمى بالاغتراب، والذي أصبح يصيب الطبقة الوسطى في القرن العشرين بعد أن كان مقتصراً على البروليتاريا في القرن التاسع عشر. فبعد أن شخص سارتر مظاهر أزمة الإنسان البورجوازي بدقة، إكتشف أصولها و مشروطيتها الاجتماعية و الطبقية نتيجة لاتصاله بالماركسية. وتكشف لنا فلسفة سارتر في "الوجود والعدم" عن ظاهرة اجتماعية انتشرت عالمياً في أوساط القرن العشرين: تبني الطبقات الوسطى للماركسية ولقضية البروليتاريا؛ لأن هذه الطبقات بدأت تعاني مما كانت تعانيه البروليتاريا في السابق.

خيار آخر يلجأ إليه سارتر لإضفاء نزعة إنسانية على الماركسية، وهو مطابق لما قامت به مدرسة فرانكفورت: رفض المادية الجدلية عند إنجلز والتي تجعل من الإنسان كياناً هامشياً في النسق المتطور للطبيعة، وتحويل الجدل إلى منهج نقدي يتم التمهيد له بنقد النزعات الوضعية، والتحليلية، والإتجاهات التجريبية والإستقرائية .

أشرف منصور

(ش)

الوجود والعدم عند سارتر ...
ورؤية د . حبيب الشاروني له

دعاء محمد عبد النظير

مدرس مساعد بقسم الفلسفة– كلية
الآداب– جامعة الإسكندرية

أول ما يتبادر لذهن القارئ بعد قراءته لمؤلفات الدكتور حبيب الشاروني هو الصـــدق الشديد والإخلاص الأشد . فمن العسير على الباحث أن يتناول طرح الأفكـــار بنفس الدقة التي تناولها بها الأستاذ الدكتور حبيب الشاروني . وفي هذا المقال التذكاري أوجه كلمة وفاء لروح الدكتور حبيب ، وبمثل صدقه وإخلاصه أدعو الله أن يتغمده برحمته . فقد كانت مسيرته مسيرة صدق وإخلاص.

وقد عنى الدكتور حبيب بفلسفة سارتر في أكثر من مؤلف لاسيما في كتابه "بين برجسون وسارتر ... أزمة الحرية " والذي كان رسالته في الماجستير، وكتابه "العلاقـــة بـــين الأنا و الآخر في فلسفة سارتر" وكذا كتابه " الوجود والجدل في فلســـفة ســـارتر " . وفي هذا المقام يحضرني كتابه الهام "فلسفة جان بول سارتر" والـــذي تناول فيه فلسفة سارتر من خلال أهم مؤلفاته ألا وهو "الوجود والعدم" .L'être et le Néant

وفي كـــتاب " فلســـفة جـــان بول سارتر " تناول الدكتور حبيب أفكارًا أساسية منها ما أثر على فلسفة سارتر نفسه ، ومنها ما جاء نتاجًا لهذه الفلسفة . وعـــن الســـؤال عن فلسفة سارتر ومكانتها بين المذاهب الكبرى ، يرى الدكتور حبـــيب أن الإجابـــة تكشف عن نظريات الإدراك الحسي، والخيال، والانفعال، ومسائل الوجود والوعي، والحرية، ومشكلة الفعل الإنساني وقيمته الخلقية ، كل

هـــذه الأمور بأسئلتها وأجوبتها تجعل فلسفة سارتر حقيقة باسم الفلسفة الدائمة. ولكـــن التأمل فيما اتجه إليه البحث الفلسفي بعد سارتر من مسائل وموضوعات يكشف لنا على الفور عن تأثير فلسفة سارتر وإسهاماتها في تطور الفكر الأوروبي، وهـــو التأثير والإسهام الذي يضع سارتر، كما وضع من قبل سقراط وديكارت، بـــين أصحاب الفلسفة الأبدية . لقد تحول الاهتمام إلى اللاوعي، وكان من قبل ينصـــب علـــى الوعي. كذلك اتجه التساؤل نحو العلامة والرمز ، وكان من قبل يتناول المعنى والدلالة . وبعبارة أخرى عمد الفلاسفة إلى إغفال النظر عن الظاهرة وبحثوا في علة الظاهرة .

وفي الصفحات التالية أعرض لأهم الأفكار التي وردت في كتاب " فلسفة جان بول سارتر " كما عرضها الدكتور حبيب وبنفس منهجه التحليلي ، ومن هذه الأفكار ما يلي :

- **موقف سارتر من فلسفات الماهية :**

نظر الوجوديون وخاصة سارتر إلى فلسفات الماهية على أنها فلسفات جبرية تحتم سلوك الإنسان بناء على صورته في ذهن الله أو ماهيته الإنسانية . ولهذا فهو يـــرفض هـــذه الفلسفات . فلا يوجد لديه ثمة إله واحد، ولاتوجد بالتالي طبيعة إنســـانية . والإنسان يأتي إلى الوجود لا كموضوع في مكان وزمان بل كنشاط مستمر للحرية . وبناء على ذلك تصرح الوجودية الملحدة التي يمثلها سارتر بأنه حـــتى في حالة عدم وجود إله خالق، هناك كائن واحد على الأقل وجوده سابق علـــى ماهيته ، كائن يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأي فكرة. وهذا الكائن هو الإنسان أو كما يقول هيدجر هو الواقع الإنساني؛ ومعنى ذلك أن الإنسان يوجد قبل كل شيء، وأنه يلقى ذاته ويبرز إلى العالم، ثم يعرف بعد ذلك ومن هنا يمكن تقسيم الفلسفات الوجودية إلى اتجاهين :

- إتجاه الوجودية الملحدة : ويمثله هيدجر وسارتر .
- إتجاه الوجودية المؤمنة : والتي تبدأ بتأملات كيركجارد الدينية وتضع

الإنســـان في علاقـــة مباشرة مع الله كما يفعل كيركجارد، و ياسبرز، ومارسيل.

ثم ينتقل الدكتور حبيب إلى عنصر آخر يعد أساسًا للوجودية وهو كالتالي:

- **من العقلية إلى اللاعقلية :**

الفلســـفة الوجودية تعارض الفلسفات التقليدية بوضعها الوجود قبل الماهية حـــتى تتـــيح مجالاً للحرية الإنسانية. وهذا التعارض بين الوجود والماهية يلزم عنه بالضـــرورة تعارض آخر بين العقلي واللاعقلي؛ لأن النظر في الماهية يعني النظر في الكلـــي والعام والضروري؛ أي فيما يستخلصه العقل من الجزئيات؛ بينما استبعاد الماهـــية والنظر في الوجود يعني الإمساك بالوجود الفردي المشخص. وهذا التفرد ذاتـــه يعـــني المنافاة للعقلية؛ لأن العقل لا يمسك إلا بالكلي، فيبقى الوجود فرديًا جزئيًا غير ضروري. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن استبعاد الله يبقي الوجود بلا سبب ولا معنى. ومن هنا يتصف الوجود عند سارتر باللامعقول وانتفاء المعنى.

- **تأثير بسكال على الفلسفة الوجودية بوجه عام :**

حـــيث يعـــرض الدكتور حبيب – في هذا الجزء- لمعارضة بسكال للاتجاه العقلـــي، مما كان له أثر بعيد في الفلسفات الوجودية المعاصرة، حيث يعد بسكال –بمعارضـــته للاتجـــاه العقلي- معلمًا حقيقيًا للفلاسفة الوجوديين، وفيلسوفًا من الطبقة الأولى بالنسبة للفلسفة الوجودية. علاوة على ذلك، يحدد الدكتور حبيب ثلاثة عناصر فلسفية لكل منها أهميتها الخاصة في تأسيس الوجودية المعاصرة وهي كالتالي:

١) العنصر الأول:

هو عنصر الصراع الجدلي، الذي يقيم الصراع داخل الفرد المشخص، وهذا الصراع بالمعنى الوجودي لا بالمعنى التصوري المثالي ولا بالمعنى المادي الطبيعي.

٢) العنصر الثاني:

وهو أن فلسفة بسكال واقعية تجريبية، على أن العنصر التجريبي في الفلسفة

الوجـــودية يخـــتلف عن التجريبية الحسية؛ ففلسفته تجريبية ميتافيزيقية لأنها تظهر الواقـــع اللامبرر الذي لا يقبل أي تفسير ميتافيزيُقي، إلا أن التجربة عند بسكال ظاهرة وباطنة، لذلك فهو يستغني عن الميتافيزيقا .

٣) العنصر الثالث:

وهو ما يؤلف الجانب الديني في فلسفة بسكال، ويظهر بصورة واضحة في فلسفة كيركجارد وفلسفة جبريل مارسيل وغيرهما من الوجوديين المسيحيين.

• دور الأدب وثورة الحرية :

جاء الأدب الفرنسي في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى وامتدت إلى الحـــرب العالمية الثانية صورة صادقة للحياة الفرنسية وعاملاً في الوقت ذاته على انحـــلال هذه الحياة. وآية ذلك- كما يعرض د. حبيب – أن أبطال أندريه جيد A. Gide كانـــوا متحللين من القيم لا يؤمنون بغير حريتهم وأهوائهم. إن جيد يـــرى أن الـــدور الذي يقوم به إنتاجه الأدبي إنما هو إثارة الارتياب :"إن التمرد والفحـــص الحر وتحرير الروح هو ما تطلبه الذات أمام نفسها فحسب" .هذه هي القيم التي كان يرى أن أدبه يدعو إليها، وهي نفس القيم التي سنجدها عند سارتر في مرحلة أولى من تاريخه الفلسفي. إن الإنسان –عند جيد- ينبغي له حين يرغب أو يفكـــر أو يعمـــل أن يرفض أولاً القيم المتعارف عليها، ينبغي له أن يتحرر من عـــبودية المجتمع، والأسرة، والدين، والأخلاق، وحتى ماضيه الخاص عندما يسلك – فيما يرى جيد- كما تقضي ذاته الحرة الخالصة. فأدب "جيد" يرفض الأخلاق التقلـــيدية ويعـــود بالإنسان إلى فرديته وذاته فحسب. ومن هنا كان الإحساس بالعـــبث وانـــتفاء المعنى L'absurdité عند "جيد"، فإن هذه الذات هي طبيعتنا الناقصـــة، أو هي وجودنا الناقص الذي ندرك نقصه. ومن هنا أيضا نستطيع أن نقول إن الأدب في الفترة ما بين الحربين، وكما يتمثل عند "جيد"، كان في الوقت ذاتـــه فناً يهدف إلى خلق الجمال، وبحثًا ميتافيزيقيًا أو على الأقل بحثًا سيكولوجيًا يســـتهدف الكشـــف عـــن أسرار الذات أيًا كانت، وتأكيد هذه الذات في أدق

خـــوالجها وبعـــد أن تـــتحلل مـــن جميع القيم. غير أننا إذا أنعمنا النظر في هذه الاتجاهـــات تبينا مباشرة أنها اتجاهات أخلاقية؛ أعني أنها تتناول السلوك الإنساني. فالحرية في هذه الاتجاهات ينبغي أن تفهم بالمعنى الاجتماعي العملي وليس بالمعنى الفلســـفي الميتافيزيقـــي. إنها حرية صريحة تتناول السلوك الأخلاقي والاجتماعي والسياســـي، وتعمل على أن يتحلل الإنسان من الأوهام والتقاليد، وعلى أن يظل حاصـــلاً علـــيها مـــن حيث هي حرية فارغة.هذا الفراغ ، وهو ما يطلق عليه الفرنســـيون كلمـــة المجانية Gratuité . وهو ما يميز الحرية كما تجيء في الآثار الأدبية التي ظهرت في الفترة ما بين الحربين. ولكن هذا المعنى العملي للحرية، وهو الذي يقتصر على الجانب الاجتماعي والأخلاقي، قد أدى مباشرة عند سارتر إلى القول بالحرية بالمعنى الفلسفي.

وهذا الخلو من التبرير يعبر عنه سارتر بعدم اللزوم Contingence ، ومعنى هـــذه الكلمـــة أن الإنسان كائن وكان يمكن ألا يكون. فوجود الإنسان إمكان عـــارض بحـــت."الأساس هو عدم اللزوم. أقصد أن الوجود – تعريفًا- هو بكل بســـاطة أن يكـــون هنا". هذه هي مأساة الإنسان في القرن العشرين، يعبر عنها سارتر في قوة وإخلاص يجعله مختلفًا عن معاصريه، فلا يستنجد بالأخوة كما يفعل كامو، ولا بالله أو الشيطان كما يفعل جورج برنانوس، وإنما يترك الإنسان دون أي معونة يعاني الوحدة والحرية والمسئولية.

يستخلص د. حبيب مما سبق أن سارتر يستوعب جميع التيارات الفكرية التي رأيـــناها تجـــتمع عند بسكال، كما يتمثل جميع النـــزعات التي سادت في الربع الأول مـــن القـــرن العشرين. فهذه كلها تظهر عند سارتر بتفاوت كبير. ولكن سارتر هو أولاً وقبل كل شيء فيلسوف، أعني أنه يتناول هذه التيارات والنزعات في نطـــاق النسق الفلسفي الذي يقيمه وبمقتضى المنهج الفلسفي الذي يتابعه. غير أنـــه في كـــل من النسق والمنهج لا يصدر عن الفلسفة الفرنسية؛ وإنما هو يصدر مباشـــرة عـــن الفلســـفة الألمانية، وهي الفلسفة التي بدأت تتوغل في فرنسا وبدأ يطالعهـــا الفرنسيون في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وهذا ما سيتضح من خلال

العنصر التالي:

- **من ألمانيا إلى فرنسا:**

أقام هيجل الجدل على أساس منهج منطقي يتأدى من القضية إلى نقيضها ثم يؤلـــف بيـــنهما. ويتسلسل على هذا النحو ابتداء من الوجود وحسب مظاهره المخـــتلفة. وقـــد درس هـــيجل الوعـــي في مراحله الثلاث كما تقضي بذلك الفينومينولوجيا عنده، وهي المرحلة التي ترى أن الفكر ومظاهر الفكر مرتبطان:

– في المرحلة الأولى:

يكون الوعي في – ذاته en-Soi والأشياء خارجة عنه.

– وفي المرحلة الثانية:

يـــنعكس الوعـــي على ذاته ليميز بين الأشياء ويدرك الوجود في مظاهره؛ فيصبح وعيًا لأجل – ذاته Pour-Soi .

– وفي المرحلة الثالثة :

تكون الذات المطلقة شاملة للوعي في –ذاته، والوعي لأجل- ذاته.

هكذا تكشف الفينومينولوجيا عن مبدأ الوعي وتسلسل مظاهره في الكون. وهكـــذا أيضًا يضع هيجل مجموعة من المصطلحات الفلسفية فيأخذها عنه سارتر وسنجدها أساسية في فلسفته.

ويحـــاول الدكـــتور حبيب أن يوضح لنا أن هذا الجدل يبدأ عند هيجل من مقولة الوجود الخالص، وهي أولى المقولات؛ لأن الوجود فكرة خالصة خالية من أي تعيين ومعنى مباشر خالٍ من أي توسط. إنه في هوية مطلقة مع ذاته. ومن هنا فليس الوجود شيئًا معينًا؛ إنه سلب خالص والسلب هو اللاوجود . بذلك ينتقل هـــيجل من الوجود الخالص إلى اللاوجود الخالص ويجعل منهما شيئًا واحدًا. إنه يســـتخرج فكـــرة العدم الخالص من تعريفه لفكرة الوجود؛ إذ أن هذا التعريف يتضـــمن الســـلب، لأنه يسلب عن فكرة الوجود كل تعيين فينتقل بها إلى فكرة العدم.

ويشير د. حبيب إلى أن أول ما ينبغي أن نلاحظه هنا أن فكرة العدم تأتي في فلسفة هيجل لاحقة على الوجود؛ لأنها تعني أننا نضع الوجود أولاً كي ننفيه أو نسلبه بعد ذلك. وسنجد فكرة العدم كذلك في فلسفة سارتر، وسنجد أيضًا أن العدم ليس تاليًا للوجود أو متمايزًا عنه وإنما هو بالأحرى مرتبط به. إنه في قلب الوجود.

هذه الفلسفة الهيجلية التي أقامت المنطق الجدلي ابتداءً من معنى الوجود، ورأت في الوجود سياقًا منطقيًا جدليًا يتأدى ضرورة من المعنى إلى نقيضه، هي نقطة البداية في الفلسفات الوجودية المعاصرة؛ إلا أنها أمدتها ثانيًا بنظرية في الوجود ونظرية في العدم، وبينت بصفة خاصة عدم انفصالهما، ولأنها أتاحت بالتالي للفلاسفة الوجوديين أن يصطنعوا بعض هذه الأفكار وأن ينتقدوا بعضها الآخر.

وقد تحددت فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هيجل. إن كيركجارد يعارض فكرة إخضاع الوجود لأي نسق فلسفي، ومن ثم فهو يعارض إقامة النسق الفلسفي، لأن كيركجارد يريد أن يكون هو نفسه لا أن يكون لحظة تم تجاوزها. من جهة ثانية يعارض كيركجارد أفكار الموضوعية والكلية والضرورة عند هيجل بوضعه في مقابلها ما يسميه الفكر الذاتي والحقيقة الخاصة الجزئية. ومن ثم فإن هناك اختلافات جوهرية بين الجدل الهيجلي والجدل عند كيركجارد، ففكرة الوثبة عند كيركجارد هي فكرة جدلية لأنها في نفس الوقت الهاوية والفعل الذي يجتازها. كذلك الأفكار الأساسية في فلسفة كيركجارد مثل: اليقين، والقلق، والموت، والآن كلها أفكار جدلية، لأنها تتضمن ازدواجًا في الدلالة وتعارضًا باطنيًا؛ فاليقين يتضمن الشك أو اليأس، والقلق يعني الخوف، والأمل، ويعني الرغبة والإعراض في نفس الوقت ، والآن هو الأبدية والزمانية معًا، ولكن الجدل الكيركجاردي يختلف عن هيجل كما أن كيركجارد يحمل على النزعة العقلية.

كيركجارد إذن – كما يرى د. حبيب– لا يقف عند حد التأثر الذي

يصـــدر عـــن هـــيجل والفلسفة الهيجلية، وإنما هو يتخلص من الهيجلية ليدرس موضوعات جديدة، ويحلل الإنسان تحليلاً وجوديًا يكشف عن مقولات جديدة. وربمـــا كـــان أهم هذه المقولات والتي ستنحدر خلال الفكر الألماني إلى الفلسفة الفرنسية بصفة عامة وإلى فلسفة سارتر بصفة خاصة هي مقولة القلق. فالقلق عند كيركجارد يرتبط بكثير من الأفكار الأساسية التي سنجدها عند سارتر. إنه يرتبط أولاً بفكرة الإمكان والاختيار. وفكرة القلق في ارتباطها مع الإمكان أو مع الرغبة والخوف معًا ، تكشف كذلك عن ارتباطها بفكرة الحرية وهي الموضوع الرئيسي في فلسفة سارتر.

ومـــن أفكار القلق، والإمكان، والخطيئة تكشف لنا دراسة كيركجارد عن فكرة العدم؛ لا العدم على نحو ما فهمه هيجل باعتباره سلبًا أو نفيًا للوجود ، وإنما العـــدم باعتباره عدمًا حقيقيًا إيجابيًا، عدمًا نشعر به في حالة القلق ، ويتيح لنا أن نفهـــم الانـــتقال من الإمكان إلى الواقع، وأن نفهم فكرة الخلق لأنه سابق على الخلـــق. ورغـــم غمـــوض فكرة العدم عند كيركجارد وارتباطها بفكرة الخطيئة الأصلية ؛ إلا أنها كانت في ارتباطها بفكرة القلق ، مصدرًا هامًا تستوحيه فلسفة هيدجر ، لتمضي بفكرة العدم من المجال النفسي الذي اقتصر على كيركجارد إلى المجـــال الكوني الوجودي الذي انتهت إليه فلسفة هيدجر ، وهو نفس المجال الذي سنجده في فكرة العدم عند سارتر.

وإذا كان القلق هو الذي يكشف لنا عن العدم، فهو يرتبط كذلك عند كل مـــن كيركجارد وهيدجر وسارتر بمقولة الزمان؛ فالقلق عند كيركجارد هو قلق إزاء ما نخشى أن يحدث في المستقبل؛ إذ القلق وحده هو مجال الإمكان . ونحن لا نقلـــق مـــن حادث مضى إلا من حيث ما يترتب عليه في المستقبل ، فالقلق يتجه دائما إلى المستقبل ، غير أننا حين ينتابنا القلق نشعر بتباطؤ في سريان الزمن، وإذا اشـــتد بـــنا القلق وبلغ ذروته بدا لنا أن حركة الزمن قد انتهت إلى أقصى حدود البطء وكأن النفس قد وقفت عند لحظة حاسمة هي الآن الحاضر. فالقلق إذن يتجه إلى المستقبل، ولكنه يبطئ من سريان الزمن إلى حد أن يقوم في الآن الحاضر.

هكـــذا يتضـــح لـــنا أن فكرة القلق هي من أهم الأفكار التي نجدها عند كيركجارد ، وينبغي أن نلاحظ أن أهميتها لا ترجع فحسب لمكانتها الأساسية بين موضوعات فلسفة كيركجارد ؛ ولكنها ترجع كذلك لارتباطها بكثير من الأفكار الـــتي تأثـــرت بها الفلسفة الألمانية ، والتي انتقل تأثيرها خلال الفلسفة الألمانية إلى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وإلى سارتر بوجه خاص.

كمـــا أنّ كيركجـــارد ونيتشـــه يلتقيان في غير موضع. فإذا كانت فلسفة كيركجارد بتضمنها أفكار القلق، والعدم، والحرية، وازدواج الدلالة قد أصبحت معيـــنًا للفكـــر الوجودي في فرنسا ، فإننا نجد كذلك في فلسفة نيتشه كثيرًا من العناصر أو السمات التي نلمسها ونتبينها واضحة رئيسية في فلسفة سارتر.

وتعد فلسفة هيدجر هي المصدر المباشر الذي يصدر عنه سارتر فيتفق معها في كـــثير من الاتجاهات لاسيما في الإلحاد وفي القول بالحرية. كما أن سارتر قد اســـتخدم المنهج الفينومينولوجي الذي اصطنعه الفيلسوف الألماني أدموند هوسرل E. Husserl وتابعـــه فـــيه كذلك هيدجر، وهنا نري سارتر يلتقي مع هيدجر وهوسرل في اتخاذ فكرة القصدية للكشف عن مقومات الوجود وإقامة انطولوجيا عـــن الوجود. إن الأنا والوعي هو وعي بشيء عما كما يقول هوسرل ، وكما تقضـــي بذلك خاصية القصد L'intentionalité أي خاصية اتجاه الوعي ضرورة إلى الأشياء ؛ فسارتر إذن ينظر إلى الأنا من حيث هو موجود في فرديته الخاصة.

كـــذلك يوضح لنا د. حبيب فلسفة سارتر على أنها تسجيل لفشل الاتجاه العقلي الأوروبي والفرنسي بصفة خاصة في الحياة الاجتماعية والسياسية والعالمية. فابتداء من سنة ١٩٣٦ بدأت فرنسا تشعر ببوادر الزوابع العالمية ، ثم انخرطت في الحـــرب ضد ألمانيا ، فكشفت لها هزيمتها عن هزيمة العقلية الفرنسية . وارتبطت هـــزيمة فرنســـا في ميدان الحرب بفشل الاتجاه العقلي . وفي هذه الأثناء كانت عبقـــرية سارتر كفيلسوف وكأديب تلتمع ، فجاءت فلسفته وأدبه أصداء لهذه الحـــياة التي يعانيها الفرنسيون وتعبيرًا صادقًا عن رغبة الفرنسي في تنحية الاتجاه العقلي بسبب تأكده من فشله، وفي اصطناع الإتجاه اللاعقلي. بحيث تبدو الحياة

مغامـــرة جـــريئة، وتبدو بالتالي فلسفة سارتر وأدب سارتر أيضًا فلسفة مغامرة وأدب مغامرة.

وإن نظرة إلى القاموس اللفظي الذي يرد في "الوجود والعدم" -وهو الكتاب الرئيســـي لفلسفة سارتر- تكشف لنا عن المقولات التي تشيع وراء البناء الفلسفي لفلسفة سارتر، وعن المواقف التي تعبر عن انفعالات الحياة، وكلها يرجع إلى آثار الحـــرب والمقاومـــة . وقد حاول جان فال في كتابه "فلسفات الوجود" أن يضع قاموسًـــا فلســـفيًا وجـــوديًا صغيرًا يتألف من اثنتين وأربعين كلمة نجد أن معظم كلماته تدور حول نفس المواقف الانفعالية، فترد فيه كلمات مثل: القلق- اليأس – السقوط- الخطأ- عدم اليقين- الموت- العدم – المستحيل- الخطيئة- الخطر- الطفرة- الفضيحة- السر- الموقف- الوحدة- الهم- الرعشة.

هذه كلها كلمات تعبر عن موقف فرنسا؛ وبصفة أخص موقف الفرنسيين المقـــاومين إبان الحرب وإبان المقاومة، بحيث تبدلت المقولات الأساسية في الحياة الفرنسية ، فحل الخطر، والخوف، والقلق مكان الدعة، والاطمئنان، والاستقرار ، وتغير الموقف البورجوازي ، وأصبح على الفرنسي أن يعيش حياته لحظة بلحظة. وتركزت قيمة الإنسان فيما يقوم به من عمل، وتطلبت الحياة هذا العمل مصحوبًا بالجهـــد، والتعب، والمغامرة. وكل هذه المعاني هو ما يؤسس الفلسفة السارترية ، وما يفيض بها كتاب سارتر الرئيسي "الوجود والعدم" .

ومـــن المؤثـــرات التي أثرت على فلسفة سارتر ينتقل د. حبيب إلى العناصر الفلسفية الأساسية في فلسفته وهي كالتالي:

- **الوجود والعدم:**

هـــنا يتســـاءل د. حبيب عن مركز هذا الكتاب من تاريخ سارتر الفلسفي الشخصـــي. إن قصة "الغثيان La Nausée" ومسرحية "الذباب" تنطويان على الفكرتين الأساسيتين في فلسفة ساتر وهما فكرة المجانية وفكرة الالتزام. وبين هاتين الفكـــرتين يـــبدو لـــنا " الوجود والعدم" وكأنه يمثل المرحلة القائمة بين المجانية

والالتــزام، وهــي نفس المرحلة التي تربط بين هاتين الفكرتين وتقيم منهما نسقًا فلسفيًا كاملاً. وفي قصة "الغثيان" التي صدرت سنة ١٩٣٨ بدا لنا الوجود مختلطاً خاليًا من جميع المبررات وباعثًا بالتالي على الإحساس بالاشمئزاز والغثيان. وفي سنة ١٩٤٣ صــدر كتاب "الوجود والعدم" وقامت قضيته الأساسية على أن الإنسان بمقتضــى تــركيبه الأنطولوجــي- انفصال مستمر عن الوجود. وفي نفس العام صدرت مسرحية "الذباب" لتكشف عن ضرورة انخراط الإنسان والتزامه بالعمل بحيث لا تفضي به مرحلة الانفصال عن الوجود إلى الحرية الفارغة العابثة. والواقع أنه في نفس كتاب "الوجود والعدم" في فصوله الأخيرة – ظهرت الحرية في صورة الالتزام العملي.

هذا الوجود المختلط الذي سينفصل عنه الوعي. وهنا تأتي المرحلة الثانية من تاريخ سارتر الفلسفي الشخصي وهي مرحلة الانفصال والتحرر. والواقع أن هذه المــرحلة كمــا يكشــف عنها كتاب "الوجود والعدم" هي المرحلة الأساسية في فلسفة سارتر. فأصل الفلسفة عند سارتر هي انفصال عن الوجود. وسارتر يجعل من هذه المقولة –مقولة الانفصال- الأساس الوحيد الذي يقيم عليه فلسفته كلها. ومن هنا كان الجزء الأكبر من كتاب "الوجود والعدم" وهو الكتاب الذي يعرض فلســفة ســارتر على نحو أكاديمي وباعتبارها فلسفة بين الفلسفات الأخرى تمثل مرحلة الانفصال في تاريخ سارتر الفلسفي الشخصي.

- **الوجــود – في ذاتــه L'étre en-soi، والوجود لأجل ذاته L'étre-pour- soi:**

وكلمة في ذاته تعني معادل أو مطابق لذاته، أي أنه لا يوجد لأجل ذاته مثل الكــائن الواعــي بل هو مجرد قائم هناك؛ فهو ملاء مطلق خال من الوعي. وإن إدراكــنا لــه يعني أن وجوده متوقف على الإدراك، نحن ندركه على أنه ما هو مستقل عن أنفسنا، إنه ليس إيجابيًا ولا سلبيًا، وليس ثابتًا ولا منفيًا؛ فهو أبعد من جميع مقولاتنا لأنه مجرد قائم لا يقال عنه ضروري أو ممكن أو ممتنع. إنه ما هو لا أكثــر. الوجــود –في – ذاته هو ما هو. إنه في ذاته دون أن يكون لوجوده أي

ضرورة. ومن أجل هذا يرى سارتر أن الوعي يخلع على الوجود —في- ذاته تعبيرًا إنسانيًا هو الفضول De trop، وأن الوجود —في- ذاته يثير لدى الوعي إحساسًا كئيبًا هو الغثيان .

والواقع أن سارتر قد شعر في مرحلة مبكرة —وذلك أثناء تحريره لكتاب "الغثيان" سنة ١٩٣٨ بما في "الوجود —في- ذاته" من فضول . فتاريخ سارتر الفلسفي قد بدأ بحدسه الواقعي "للوجود —في- ذاته"؛ ولكن هذا الابتداء باكتشاف الوجود لا ينبغي إطلاقا أن يوحي إلينا بأية أسبقية للوجود على الوعي. بل إن هذا الاكتشاف للوجود هو تجربة وجودية تفترض قبل كل شيء وجودًا أول هو الوعي الذي يحدس التجربة الوجودية. فالحدس الواقعي للوجود —في- ذاته ينحل، في فلسفة سارتر، إلى الأنا الحادس وهو موجود أول، وإلى الوجود المفترض وهو موجود ثان. وعن تدخل الوعي يتحول هذا الشيء —في- ذاته إلى عالم لأجل الذات، فيصاغ في ظاهرات تؤلف كائنات حقيقية يمكن إدراكها، وهي ما تعني الفينومينولوجيا بوصفها .

هذان النحوان للوجود، الوعي وموضوعه، أو الوجود —لأجل- ذاته، والوجود —في- ذاته، ليس بينهما تقابل فحسب. فالوعي يأتي إلى الوجود على أنه "لا Non"؛ أي على أنه انفصال مما هو موجود، فهو إذن يتطلب العالم الموضوعي المعطى، ولكن دون أن يمكن استنتاجه منه؛ لأن العالم مستقل مكتف بذاته؛ وإنما يتطلب الوعي وجودًا يفترض موضوعًا، أي وجودًا سابقًا على أي ماهية وموضوع. أما العالم —فبعكس ذلك- يمكن استنتاجه من الوعي دون أن يكون خارجًا منه أو مكونًا بواسطته، بل لأن الوعي وعي بموضوع ليس هو. إن الوعي يأتي إلى العالم على أنه انفصال عن العالم؛ على أنه ليس العالم، فهو إذن لا شيء ولكنه يؤسس العالم ويجعله قائمًا، فهو "اللاشيء الذي به تكون ثمة أشياء". وهذا اللاشيء هو الحقيقة الإنسانية ذاتها باعتبارها النفي الأصلي الذي بواسطته؛ ينكشف العالم. ورغم أن الوعي ليس العالم فإنه من جهة أخرى ليس "شيئًا" خلاف العالم. أعني ليس "شيئًا" قائما بذاته مستقلاً عن العالم بما أن العالم ذاته أي

الشــيء –في– ذاته موضوع للوعي. والإنسان ليس مادة تفكر، وإنما هو انفصال عن كل مادة. "إنني لست شيئًا إذن أنا أفكر". وأنا أعلم أن هذه السحب الدكناء تــنذر بالمطر ولكني أنا الذي أتنبأ لست شيئًا، وأنا بإدراكي المحسوس لهذه القطعة من الورق لا أتحول إلى ورق بل على العكس أعي عندئذ أنني لست ماهية الورق. إذ "بواســطة النفــي الأصلي يؤسس الوجود –لأجل– ذاته نفسه على أنه ليس الشــيء"، أي أنــه لــيس الشيء الذي ينفيه وينفصل عنه. فالوعي يؤسس ذاته باســتمرار علــى أنه خلاف العالم. إنه يتجه إلى الأشياء، وينفصل عنها، ويتدفق فوقها ليجعلها مجالاً للإحساس وموضوعًا للإدراك. وعن هيدجر أخذ سارتر فكرة العدم وتابع المنهج الفينومينولوجي؛ هذا المنهج الذي يقضي بأن ننظر إلى الوجود من حيث ما يبدو للإنسان أو كما هو ماثل في الوعي. وسارتر يتابع نفس المنهج بصدد فكرة العدم؛ فينظر إليه من حيث هو ماثل في الوعي. ومن هنا كانت نظرة سارتر للعدم باعتباره متعلقًا بالوعي؛ فالوعي هو مصدر العدم، وعن طريق الوعي يأتي العدم إلى الأشياء.

ويقرر سارتر أن العدم هو أصل السلب وليس العكس؛ أي وليس السلب هو أصــل العدم كما كانت ترى الفلسفات القديمة. بهذه النتيجة تصبح الأولية للعدم مــن حيث إن العدم هو الأصل والشرط لعمليات السلب، ومن حيث إن السلب هو الأصل والشرط لكل تساؤل أو استفهام.

ولتوضيح ذلك يجدر بنا أن نذكر المثال المشهور الذي أورده سارتر في كتابه "الوجود والعدم" والذي يبين لنا أن هناك عدمًا في صميم الوجود، وأن هذا العدم هو أصل الحكم السلبي. هذا المثال هو مثال المقهى حيث أكون متواعدًا على اللقاء مــع أحد الأصدقاء؛ فحين أدخل المقهى متخلفًا قليلاً عن موعدي، يكون المقهى بكل ما فيه من مقاعد ومناضد وبكل رواده وضوضائه وجودًا ممتلئًا؛ ولكن بحثي عــن صــديقي أو توقعي له يعني أن كل الأشياء التي يقع عليها بصري في المقهى تتلاشى أو بتعبير سارتر تكاد تذوب حيث تقع في هامش الشعور. إنها تنحل إلى نوع من اللاوجود. وهذا اللاوجود هو الشرط الضروري لظهور الصورة الرئيسية

الـتي هي حضور صديقي؛ إنه بمثابة نوع من الأرضية التي سترتسم عليها صورة صـديقي، ولكني لا أجد صديقي، عندئذ يبدو لي غياب هذا الصديق وكأنه نوع من اللاوجود قائم بين نظري وبين المقهى الذي يتلاشى.

ومـن هنا نرى أن هناك عدمًا مزدوجًا: فثمة عدم في تلاشي المقهى كشرط لظهـور صـورة صديقي أي من حيث إنه يتحول إلى "أرضية" كي تنطبع عليها صـورة صـديقي، وثمة عدم في التلاشي المستمر لهذه الصورة التي أتوقعها، وهي صـورة هذا الصديق والتي لا أجدها في نفس الوقت. وعلى ذلك فعندما أقول: "صـديقي ليس موجودًا هنا"، وأصدر هذا الحكم السلبي فإن الأمر لا يرجع إلى حصـولي علـى مقولة السلب؛ وإنما يرجع بالعكس إلى مثول اللاوجود أو العدم بالنسبة لي.

وأول ما يجب أن نلاحظه مما سبق هو أن العدم —في فلسفة سارتر- ينبغي أن يفهـم بمعـنى إنساني؛ لأن سارتر يشتقه من ظاهرة التساؤل، ثم من ظاهرة النفي وهي ظواهر إنسانية. وكذلك حين يشتق العدم من صلب الوجود؛ فإنه ينظر إلى الوجـودمن حيث ما يبدو للإنسان كما تقضي بذلك الفينومينولوجيا. ففي المثال السابق بدا المقهى بالنسبة لي مصطبغًا بطابع العدم رغم أنه في ذاته وجود ممتلئ. فالعـدم هـو عـدم في نظر الإنسان وحده بالقياس إليه وليس عدمًا في الوجود الموضوعي مستقلاً عن الإنسان.

ومـن هـنا كـان الإنسان في فلسفة سارتر لا يستطيع إعدام أي موجود موضـوعي في ذاته، وإنما كل ما يستطيعه هو إعدام هذا الموجود بالنسبة له، وفي نظـره فحسـب. إنه يستطيع أن يعدم صلته بأي موجود لا أن يعدم الموجود في ذاته.

ولكن ... ما معنى إعدام الصلة بالموجود ؟

إن الوعي يقصد الأشياء —في- ذاتها لينفصل عنها. وهذا الانفصال معناه أن الوعي يعي الأشياء ويتميز عنها في آن واحد. وبوعي الأشياء تتحول من وجود — في- ذاته إلى وجود لأجلنا؛ ومعنى ذلك أن الوعي يقتطع من العماء المشوش شكلاً

ويكسبه معنى أي أنه يخلق من ركام الشيء –في– ذاته الذي لا معنى له حدًا أي شيئًا معينًا، وهو إذ يفعل ذلك فإنه يعتبر مؤقتاً أن الأشياء الأخرى التي لا يقصدها غير موجودة ويقذف بها في العدم . "الموجود المعتبر هو "هذا " وعدا هذا "لا شيء".

فالإدراك إذن هو اقتطاع شيء من سائر المظاهر، ووعي بهذا الشيء مع التميز عنه، أي أن الوعي يضع نفسه خارج الوجود. إنه –كما يقول سارتر– "وجود يأتي العدم بواسطته إلى الأشياء". فكلما يعطي الوعي معنى لشيء ما عليه أن ينفصل عن الأشياء الأخرى وأن يرميها في "العدم". وهذا يعني أن الوعي لكي يقتطع من الواقع، ويعطيه معنى فإنما عليه أن يختار وأن يحذف، وليس الاختيار والحذف والتفسير بالتالي إلا عملية التفكير. فمعنى الملاشاة إذن هو التفكير. وبغير هذه القدرة، أي بغير العدم لكان الوعي محصورًا في الوجود، ولكان بالتالي واقعاً متحجرًا شبيهًا بنفسه، أي لكان مثل الوجود –في– ذاته خاليًا من الحرية، بينما الوعي الحر هو الذي يتيح له مجال الحرية. فالعدم إذن يرفع الوعي بدلاً من أن يخفضه.

رأينا المقولات الرئيسية في فلسفة سارتر وهي: "الوجود –في– ذاته" و"الوجود –لأجل ذاته" و"العدم"؛ لذلك يتخذ أكبر مؤلف فلسفي له عنوان "الوجود والعدم"، ولكلمة الوجود عند سارتر معان مختلفة أهمها "الوجود –في– ذاته"، و "الوجود –لأجل– ذاته" –كما أشرنا آنفا– فهذان يكونان نحوين للوجود متعلقين أحدهما بالآخر من حيث إن الوجود –لأجل– ذاته هو انفصال مستمر عن الوجود –في– ذاته.

- **الموقف الأساسي ... الحرية:**

الحرية الإنسانية هي –مثل الوجود– سابقة على الماهية . يقول سارتر: "إن ماهية الكائن البشري متعلقة بحريته، وإن ما نسميه حرية هو إذن لا يمكن تمييزه عن وجود "الحقيقة الإنسانية"؛ إن الإنسان لا يوجد أولاً ليكون بعد ذلك حرًا، وإنما ليس ثمة فرق بين وجود الإنسان و "وجوده – حرًا".

يربط سارتر إذن من جهة بين الوجود الإنساني وبين العدم من حيث إن الوجود لازم لإفراز العدم، وهو يربط من جهة ثانية بين الوجود الإنساني وبين الحرية من حيث إن الحرية هي في صميم الوجود تسبق الماهية الإنسانية. ومعنى ذلك هو أن الحرية في فلسفة سارتر مرتبطة بمسألة العدم من حيث هي شرط لازم لظهوره ونحن نريد أن نقتصر على هذه العلاقة بين الحرية والعدم لنرى كيف ينتهي سارتر إلى النظر إلى الحرية باعتبارها تركيبًا أصيلاً في صميم الوعي، وإلى التوحيد بين الحرية الإنسانية، وقدرة الوعي على إفراز العدم.

الإنسان حر أو بالأحرى الإنسان هو الحرية؛ ولكن الحرية من جهة أخرى وفي نفس الوقت هي قدرة الوعي أن يقرر ذاته. ويتضح ذلك من النظر في الوعي الإنساني من حيث هو يفكر في ذاته وفيما عداه من الأشياء، فإن الوعي الإنساني يضع بذلك خارجه كل ما هو ليس إياه. وإذن فثمة أنا وثمة عالم أضعه فيحيطني ويشملني ضمن نطاقه. والكائن الواعي يتجاوز العالم أي الوجود الخام الذي يتحول بمجرد تجاوزه إلى وجود معقول؛ فالتجاوز هو ما يمنح صفة الوجود للموجود بمعنى أن يصبح معقولاً فيكتسب طابعًا معينًا ومعنى خاصًا؛ كأن يصبح مرغوباً فيه أو مرغوبًا عنه؛ وكأن يصبح عائقًا أو أداة. فالعالم يتحول عن طريق التجاوز من كاوس مبهم إلى أشياء ذات دلالات محددة. وبسبب هذا التجاوز يتصف الوعي بأنه حر —الحرية هي قدرة الوعي على التجاوز بحيث يضع ذاته ويضع العالم، والفعلان متلازمان.

والذات في فلسفة سارتر هي مفارقة دائمة لنفسها، وفي تجاوز مستمر لذاتها، وانفصال الذات عن نفسها يعني عدم خضوعها لما هي تفترق عنه وما تتجاوزه؛ فهي ليست إلا تجاوزًا مستمرًا لذاتها. وهذا التجاوز يتيح للإنسان أن يكون هو نفسه الذي يصنع ذاته، وهذا هو معنى الحرية في فلسفة سارتر.

- **الحرية والقلق:**

هذه الحرية التي يدان بها الموجود البشري لا يعيها ولا يدركها إلا ويصاب بالقلق. فالقلق هو شعور مقترن بإدراك الوعي لحريته، أو أن هذا القلق هو كيفية

وجود الحرية كواعية بوجودها. وهذا هو ما يعنيه سارتر بقوله إن "في القلق يثار إشـــكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها". ولكن ما هي علة هذا القلق؟ إن الإنسان مســـئول عن كل ما يصنع لأنه حر في كل ما يصنع، وبالتالي ينتابه عندئذ شعور بالقلـــق وبالحصر النفسي؛ فالشعور بالقلق إذن يرجع إلى الشعور بالانعزال يقول سارتر: "ينشأ القلق عندما يرى الوعي نفسه مقطوعًا عن ماهيته بواسطة العدم أو مفصولاً عن المستقبل بواسطة حريته نفسها. فالإنسان الحر لا يمكن أن يقوم بأي عمل إلا ويشعر ضرورة بنوع من الجزع أو القلق. وأنه يصنع ذاته ويختار ذاته من غـــير أن يعنيه في هذا الاختيار أي هادٍ من السماء أو على الأرض، ولهذا فإنه لا يختار ويدرك حريته في اختياره إلا ويشعر ضرورة بالقلق.

القلق إذن هو الشعور بالحرية ذاتها؛ إنه شعور الوعي بانفصال آنات الزمن، وبالتالي بانفلات المعلول عن العلة؛ فهو إذن قلق الأنا إزاء الماضي وإزاء المستقبل. والقلـــق مـــتعلق باختياري وإمكانياتي، وإمكانياتي تعبر عن حريتي في أن أقبل أو أرفـــض، واختـــياري متعلق بالمستقبل. وإن إخفاء الحرية أو تبرير الوجود إنما هو محاولـــة للفـــرار من القلق، وإن الوعي والعدم عن حرية الإنسان وعن إدانته بأن يكون حرًا بحيث لا يملك إلا أن يكون حرًا.

- **العلاقة بين الأنا والآخر :**

إن وجـــود الآخـــر تكشـــف عنه النظرة الفينومينولوجية للشعور بالخجل؛ فالخجل كغيره من صور الوعي الأخرى يصدر أصلاً عن تأمل الذات لنفسها، فأنا قـــد أشـــعر بالخجـــل دون أن أنظـــر إلى نفسي أو أتأمل فيها أو أنعكف عليها وأدرسها؛ ومع ذلك فالخجل هنا هو شعور بالخجل أي أنه وعي بالخجل، وهو في الوقت ذاته وعي بنفسي على أنها ارتكبت عملاً شائنًا. وهذا الشعور بالخجل، أي هـــذا الوعـــي الجديـــد، دليل على أن الخجل، أي الوعي القديم، يمكن إخضاعه للـــتأمل. لنتســـاءل إذن عن مصدر الخجل، إنني قد لا أخجل إذا كان عملي يتم دون أن يـــراني أحـــد؛ وإنما هو صادر عن شعور بأنني مكشوف أمام الآخرين. فالخجل أيضًا -مثل صور الوعي الأخرى- له تركيب قصدي Intentionnelle ؛

فهو يشير إلى موضوع آخر. إنني أخجل عندما أعاني فجأة نظرة الآخر تقع عليَّ. عـــندئذ تسري في جسدي كله رجفة، وأشعر بأني مثبت في مكاني، ومفرغ من نشـــاطي وكأني أصبحت مشلولاً. الخجل إذن ينتابني عندما أرى أو أتخيل أحدًا غيري يراني -عندئذ أضطر لأن أرى نفسي على نحو ما أبدو للآخر، وينكشف لي في نفـــس الوقت وجود الآخر باعتباره الذات التي تنظر إليَّ- فالآخر هو الواسطة التي لا غناء عنها بيني وبين نفسي.

يوضح سارتر العلاقة الداخلية بين الأنا والآخر في تحليله العميق لفكرة النظرة Le regard، حـــيث يبدو لي الآخر على أنه نظرة موجهة نحوي أو ملقاة علي، وحيث يؤكد لي شعوري بالخجل مثلاً علاقتي مع الآخر الذي ينظر إلي. فما الذي يحدث عندما تقع عليَّ نظرة الآخر؟ أشعر أولاً بأن الآخر قد اجتذبني إلى مداره، وأنـــني أصـــبحت إحدى المواد التي تخص عالمه فحسب، والتي تصبح من ثم كأنها غـــريبة عني لا أملك إزاءها أي حرية. وأشعر كذلك بأن عالمي يذوب وينساب بعيدًا عني ليؤسس من جديد حول الآخر وبواسطته كأن نزيفًا قد أصابني.

أما الشعور الأول فناتج عن أن نظرة الآخر قد أحالتني إلى شيء من الأشياء، أي أنها جعلت مني شيئًا -في- ذاته، وأدخلتني في عالمه للنظر والتأمل؛ فالنظرة قد جعلـــتني أتجمـــد في مكاني واغتصبت بذلك حريتي. ومعنى ذلك أن نظرة الآخر أوجـــدت لي وجـــودًا غير وجودي الأصلي، أي وجودي -لأجل- ذاتي، وهو وجودي -لأجل- الآخر- أي وجودي كما يراه الآخر. نظرة الآخر إذن أتاحت لحـــريته أن تحـــد حريتي، وكأن نظرة الآخر هي موتي أنا. أما الشعور الثاني، فهو نـــاتج عـــن أن نظرة الآخر تسرق مني عالمي. خلاصة الأمر إذن أن نظرة الآخر تحجرني من جهة، وتسرق مني العالم من جهة أخرى.

- **الصراع بين الأنا والآخر ، لتأكيد ذاتية الفرد وحريته:**

كـــل من الأنا والآخر يعكس العلاقة بين الأنا والوجود – في – ذاته، فكل مـــن الأنا والآخر يرفض أن يكون هو الآخر، وكل منهما يحاول أن يؤسس ذاته ذاتًا بواسطة تأسيس الآخر موضوعًا. وكل منهما يحاول أن يجعل نفسه ناظرًا فعالاً

إيجابيًا بأن يجعل الآخر منظورًا أو مرئيًا أي موضوعًا منفعلاً سلبيًا. ومعنى ذلك أن الآخر الذي كان ينظر إليّ ويحد من إمكانياتي وحريتي يمكنني أن أستدير إليه وألقي عليه نظرتي بحيث تعود حريتي فتحد من حريته هو. وإذن فكأن هناك نزاعًا وصراعًا بين الأنا والآخر؛ فكل من الأنا والآخر يحاول أن يسلب نفسه وينفصل عن الآخر كي يشعر بذاتيته. فجوهر العلاقة إذن بين الأنا والآخر هو الصراع؛ فقد رأينا أن الآخر واقع لا تبرير له ولا مفر منه، وأن العلاقة القائمة بين الأنا والآخر تتمثل في نزوع كل منهما إلى اعتبار الآخر موضوعًا وليس ذاتًا، وإلى أن يحقق لنفسه بالتالي وجود "الذات" ، وهذه العلاقة تتضمن مجموعة من المحاولات يلجأ إليها "الأنا" أو "الآخر" للإنتصار على حرية الآخر .

- **العلاقة بين حرية "النحن" وحرية "الآخرين":**

يرى سارتر أن "الجحيم هم الآخرون" وأن "الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر قائم مستمر"؛ ولكننا رغم هذه النتيجة نجد أن ثمة خبرات عينية نكتشف فيها أننا لسنا في صراع مع الآخر بل في اتحاد معه. وعند هذه الخبرات يتحد وجودنا ويتأسس باعتبارنا "نحن"، وهو ما نعبر عنه بقولنا:"نحن نقاوم " و" نحن نتهم المذنب" و"نحن ننظر إلى هذا المنظر أو ذاك". وينبغي أن نلاحظ أولاً أن هذه الخبرة هي خبرة اشتقاقية وليست أصيلة؛ أي أنها متطورة ومركبة للوجود- لأجل – الآخر. فلا يمكن فهمها إذن إلا في نطاق العبارات الخاصة بهذا التركيب الأساسي. وثانيًا إن "النحن" يمكن أن نعانيها كذات حين نقول:" نحن نرى" أو كموضوع حين نقول:" إنهم يروننا". فينبغي إذن التمييز بين هذين الشكلين المختلفين أساسًا، وهما ال "نحن- ذات" Le "Nous" Sujet و ال "نحن – موضوع" Le "Nous" objet. وهذان الشكلان يتساوقان تمامًا مع الموجود – الذي- يرى والموجود –الذي- يُرى . أي أنهما يطابقان أنماط الوجود التي تقوم عليها العلاقات الأساسية بين "الوجود-لأجل- ذاته" و"الآخر".

وفي جميع الخبرات فإن "النحن –موضوع" هي خبرة عينية حقيقية يتمثل فيها اتحاد الأنا والآخر إزاء الثالث، أي اتحاد مجموعة ضمائر واعية إزاء وعي غريب.

وإذن فالسـؤال الذي يبقى هو هل هذا الإتحاد يعني أن كل ما انتهينا إليه من قبل بصدد الصراع القائم بين الأنا والآخر قد تغير بظهور الثالث؟ وبعبارة أخرى هل تـتحول طبـيعة الصراع التي قررناها بين الأنا والآخر إلى اتحاد ووفاق وتعاون؟ يقـول سـارتر عـن النحن- موضوع:" إنه يعتمد مباشرة على الثالث أي على وجـودي -لأجل- الآخر. وهو يتأسس على أساس وجودي - في - الخارج- لأجـل - الآخر"؛ ومعنى ذلك أن هذا الاتحاد في صيغة النحن - موضوع لا يتم إلا علـى أساس القضية السابقة التي تقرر بعدًا جديدًا للوعي، وهو وجود الأنا- لأجـل - الآخـر. وبما أن هذا البعد يتأسس - على نحو ما رأينا- على مواقف الصـراع المتـنوعة، فـإن ما يترتب عليه من أبعاد جديدة، أي وجود النحن- موضـوع- لأجل الثالث- يتأسس أيضًا على مواقف الصراع. وعلى ذلك فإن" جوهر العلاقة بين الضمائر الواعية ليس هو الوجود - مع، وإنما هو الصراع ".

ولا يقـف د. حبيب عند مجرد عرض فلسفة الفيلسوف فحسب، وإنما يقوم بـنقدها وتقيـيمها حيث يتساءل في نهاية الكتاب: "هل يمكن أن نعتبر الدراسة المقصورة على الوصف الفينومينولوجي فلسفة جديرة بهذا الاسم ؟.

حقـيقة إن أي موقف يتخذه الإنسان من قضايا الوجود، بما في ذلك موقف مـن يرفض التفسير الميتافيزيقي للوجود، يعتبر موقفًا فلسفيًا . ولكن ثمة فارقًا بين الموقف الفلسفي وبين المذهب الفلسفي ؛ وإذن فيمكننا أن نصوغ سؤالنا على نحو آخـر، ونتسـاءل: هـل يمكن أن نعتبر فينومينولوجيا الوجود عند سارتر مذهبًا فلسفيًا؟

لاشك أن سارتر ليس فيلسوفًا بالمعنى اليوناني القديم لهذه الكلمة، أعني بالمعنى الأرسـطي بصفة خاصة؛ فليس المنهج الفينومينولوجي إلا مجرد وصف لمعطيات الشعور المباشرة، ومن هنا فليست الفلسفة ، بناء على هذا المنهج، إلا علمًا وصفيًا بحـتًا. ولكن سارتر، من جهة أخرى، لم يقتصر على اتباع هذا المنهج في حدود المعـنى السـابق ، وإنما قد حاول- كما فعل هيدجر- أن يتوصل من خلال هذا المنهج إلى أنطولوجيا ، أي إلى دراسة للوجود، بالمعنى الأرسطي لهذه الكلمة. هذه

المحاولة إذن هي التي تجعل سارتر جديرًا باسم الفيلسوف.

وبعـــد ... فهذه هي فلسفة سارتر كما تناولها الدكتور حبيب رحمه الله في كـــتابه "فلسفة جان بول سارتر"، رأينا فيها معًا الدقة المتناهية والإخلاص الشديد في كـــل كلمة ، بالإضافة إلى التحليل العميق للأفكار، ثم إيجازاً لما استخلصته من نتائج في كل فكرة.

ولا أزعـــم أني قـــد عـــرفت الدكتور حبيب معرفة شخصية إلا من خلال مـــؤلفاته، فكانـــت هذه المؤلفات عنوانًا له تفصح جليًا عن شخصيته. فكفى أني عـــرفت من خلالها كيف تكون الدقة في البحث، وكيف يكون المصدر الفلسفي هـــو المعين الأول للباحث ، وكيف يجسد الباحث شخصية الفيلسوف بإخلاص بعـــيد المدى؛ فقد رأينا جليًا أن الدكتور حبيب قد أحب الفلسفة حبًا جمًا، وعبر عـــن الفلاسفة وكأنه ينتمي إليهم ، فعندما كان يكتب عن سارتر أحس أنه هو ذاتـــه ســـارتر، وعندما كان يكتب عن برجسون أحس أنه هو ذاته برجسون. إخلاص نادر قلما نجده ، وأنتهي بمثل ما بدأت وأعود فأقول بمثل صدقه وإخلاصه أدعو الله من خالص قلبي أن يتغمده برحمته .

دعـــاء محمـــد

(ق)

العـين والعقـل

للفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتى

ترجمة أ.د. حبيب الشارونى

عرض بقلم/ محمد خضر

باحث دكتوراه –كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

أولاً: تعريف بـ "ميرلوبونتى"

ثانياً: عرض كتاب" العين والعقل" بأقسامه الخمسة :

- القسم الأول: معارضة التفكير العلمى .
- القسم الثانى: المصور "الرسام" والإدراك الحسى للعالم .
- القسم الثالث: معارضة الثنائية الديكارتية .
- القسم الرابع: العلاقة بين الرائى والمرئى .
- القسم الخامس: التصوير إبداع أبدى .

ثالثاً: موقف سارتر من كتاب العين والعقل

تعريف بـ "ميرلوبونتي" :

موريس ميرلوبونتي Merleau-Ponty, Maurice (١٩٠٨-١٩٦١) فيلسوف فرنسي وجودي وفينومنولوجي، يعد من أعظم الفينومنولوجيين الفرنسيين كما يقول "بول ريكور"[١] Paul Ricoeur؛ إن مكانته في الفكر الفرنسي المعاصر لاتقل عن مكانة جان بول سارتر؛ بل إن مفكراً مثل جان كافايا قد ذهب في كتابه "الوجودية ليست فلسفة إنسانية" إلى اعتبار ميرلوبونتي أهم فلاسفة فرنسا المعاصرين؛ بل واعتبره أهم من جان بول سارتر، وسيمون دى بوفوار، لأن قضيته أكثر تعقيداً وتركيباً من قضية كل منهما، ولأنها إلى حد ما - وعى وجودى بإنهيار الوجودية[٢].

لقد دافع ميرلوبونتي في مؤلفاته عن فكرة الوجود؛ ذلك الوجود الذى تتحد فيه الذات "بالموضوع" فى رباط لاينفصم .

ووضع فى فلسفته أسس المعطيات المباشرة للإدراك الحسى التى تقوم على إدراك الواقع الأصلى؛ غير أن فلسفته -كما يرى بعض المحللين- وهى فى سعيها إلى الموضوعية وإلى تجنب الإتجاه المثالى قد إنزلقت فى المثالية الذاتية Idéalisme Subjectif .

من أعماله الأساسية :

* بنية السلوك (١٩٤٢) La Structure du Comprtement

* فينومينولوجيا الإدراك الحسى (١٩٤٥) Phénoménologie de la Perception.

* مغامرات الجدل (١٩٥٥) Les Aventures de la Dialectique

* العين والعقل: . l'oeil et L'ésperit . والذى صدر لأول مرة فى عام ١٩٦٤،

---

(1) The Cambridge Dictionary of philosophy, General Editor Robert Audi, Cambridge University Press P. 484 .

(٢) جان كافايا : الوجودية ليست فلسفة إنسانية، ترجمة محمد عيتانى، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٤، ص: ٥٧ .

أى بعد وفاة ميرلوبونتى بثلاثة أعوام .

العين والعقل :

كتاب "العين والعقل" لميرلوبونتى، والذى نقله إلى العربية المفكر القدير أ.دحبيب الشارونى فى عام ١٩٨٩، يعد واحداً من المؤلفات الهامة التى لاتكتمل قراءة فكر ميرلوبونتى بغيرها لما تتضمنه من قضايا فلسفية وأخرى فنية لم تكن واضحة بما يكفى فى كتاباته الأخرى مثل معارضة ميرلوبونتى للتفكير ا لعلمى، وكذلك معارضته للثنائية الديكارتية فى الفكر الفلسفى .

أما عن القضايا الفنية فإن الكتاب يعرض لموقف ميرلوبنتى من فن التصوير، والعلاقة بين المصور والإدراك الحسى للعالم، وكذلك العلاقة بين الرائى والمرئى، وغيرها من القضايا التى تناولها ميرلوبونتى فى عرض جذاب ولكنه لايخلو من غموض كثيف فى مواقع عديدة، والكتاب في مجملة رائع، وكما يقول أ.د.حبيب الشارونى فإنه يعد بحق من أروع ما كتب الفيلسوف، وهذا الكتاب ربما كان أكثر من غيره إيجازاً ودقة، حيث يقع فى ثلاثة وتسعين صفحة فقط من الحجم الصغير، وقد تخلى فيه الفيلسوف عن الوضوح والإفصاح؛ لأن الموضوعات التى يتناولها هى كما تقول عبارة جاسكيه J. Gasquet التى أوردها ميرلوبونتى فى صدر الكتاب أشد غموضاً وتشابكاً مع أصول الوجود ذاتها، ومع منبع الإحساسات الذى لايمكن لمسه .

وإذا كان بعض النقاد قد رأى فى هذا الكتاب غموضاً أو تعميه صوفية؛ لاسيما عندما يقرر أن التعبير هو الجسم؛ أو أن العالم مصنوع من نفس نسيج الجسم، فإن آخرين من أمثال جان بول سارتر والذى سنعرض لاحقاً لموقفه من هذا الكتاب، قد رأوا أن العين والعقل "يقول كل شئ، بشرط أن نعرف كيف نحل ألغازه" .

والكتاب كما يقول أستاذنا أ.د.حبيب الشارونى ملئ بالألغاز، وهو محق فيما يقول؛ لأنه بالرغم من صغر حجمه إلا أنه شديد اللبس والغموض فى مواضع

عديدة؛ لذا كانت قراءته عسيرة، وتحتاج إلى تمرس واسع بالفلسفة. وإلماماً ودراية بالفلسفة الديكارتية، والفلسفة الفينومينولوجية.

فالكتاب هو قراءة جديدة تتبنى وجهة نظر معينة من فلسفة ديكارت، ومن فلسفة مالبرانش"، ولكنها ليست قراءة تحاول الاقتصار على الشرح والتفسير؛ بل سنجد أنها قراءة ثورية تتخذ موقفاً معارضاً للأسس العقلية التى قام عليها المذهب الديكارتى برمته .

ينقسم كتاب "العين والعقل" الذى هو أصلاً محاضرة أعدها ميرلوبونتى فى عام ١٩٦٠ وطبعت لأول مرة فى عام ١٩٦٤ إلى خمسة أقسام .

القسم الأول :

معارضة التفكير العلمى

يقول ميرلوبونتى: "إن العلم يعالج الأشياء ويتخلى عن الإقامة فيها .. لذلك فهو لايواجه العالم الواقعى إلا عن بعد.."(١)

ويعنى ذلك أن العلم إذ يتعامل مع الأشياء، فإنه يعالجها ويصنعها ويستخدمها ولكنه لايسكن فيها؛ أى أنه لايحل بها ولايبقى داخلها، والفارق بين الإستخدام والسكن يتضح فى درجاته المتزايدة إبتداءً من الفارق بين بنّاء القصر وساكنه؛ فالبنّاء بآلاته وعدده يقيم من مواد البناء القصور ولكنه هو ذاته لايسكن فيها كبنّاء، ثم يتمثل هذا الفارق فى أقصى درجاته لدى صانع هذه الآلات والعدد؛ فصانع الآلات يعالج المواد التى يصنعها منها ويعدها للإستعمال؛ ولكنه لايقيم فى الآلات ذاتها .

والبنّاء فى هذا المثال يرمز لتفكير العلم، هذا التفكير الذى يتجه إلى تحويل الأشياء؛ إنه تفكير لايسكن العالم وإنما يدخل به إلى المعمل، حيث يتحول إلى

---

(١) موريس ميرلوبونتى : "العين والعقل"، ترجمة أ.د. حبيب الشارونى، منشأة المعارف بالإسكندرية، بدون تاريخ ، ص: ٩ .

منتجات تخرج معدة للإستعمال. لذلك نجد ميرلوبونتى يعارض التفكير العلمى الذى امتد إلى حد تناول الإنسان والتاريخ، والذى يعالج هذه الموضوعات معالجة ثقافية تحليلية؛ لأن ذلك لن يجعلنا نفهم واقع الإنسان وأحداث التاريخ .

هذا التفكير العلمى البراجماتى يستعير الأساليب العقلية التى يرى أنها نجحت عملياً فى مجال من المجالات العلمية ليستخدمها ويطبقها فى مجال آخر دون أن يعرف نتيجة هذا التطبيق .

يرفض ميرلوبونتى هذا العلم البراجماتى النفعى ويرفض دعواه، ويدعو إلى ضرورة أن يقتدى العلم بالمنهج الفينومينولوجى فى رؤيته للعالم. فى هذا المنهج نترك الحقائق المادية التى تقدمها الفيزيقا. ونوجه الإنتباه إلى ما تقدمه الرؤية الحدسية وما يحتل مكاناً فى الشعور عن طريق هذه الرؤية؛ فما يحياه الشعور هو العالم الذى أراه؛ هذا العالم لا أستطيع الاستقلال عنه، ولا هو يمكن أن يكون مستقلاً عنى. هذا المنهج يعتمد إذن على الرؤية المباشرة؛ أى على نظرة للعالم هى الفينومينولوجيا، ومعنى ذلك أنه يريد من العلم أن يرجع إلى الواقع ، وهو لايكون واقعاً إلا على نحو ما يمثل أنه يريد من العلم أن يرجع إلى الواقع. وهو لايكون واقعاً إلا على نحو ما يمثل فى حياتنا، وإذا كان العلم الذى استقل عن الأشياء لم يعد فلسفة؛ بل أصبح تحويلاً عملياً اصطناعياً للعالم رائده المنفعة العملية، فإنه بعودته للأشياء يصبح من جديد فلسفة تسجل الواقع المحسوس.

ويرى ميرلوبونتى أن الفن وحده، وأن فن التصوير (الرسم) بصفة خاصة، هو الفلسفة الحقة التى تتناول العالم بهذا الأسلوب؛ فالمصور وحده هو الذى يدرك العالم، ويجعلنا ندرك العالم؛ فالمصور بنظرته وبعمل يده فحسب ودون أى آلة يصنع بها العالم، يستخرج من العالم لوحات من شأنها أن تضيف إليه جديداً؛ لكنه جديد لايبعث فى النفس سخطاً أو آمالاً خائبة.. إن ميرلوبونتى يستعين بالفن ليكشف خفايا العالم .

فالفن وبصفة خاصة فن التصوير ينهل من هذا النبع، من المعنى الخام الذى لا

يريد المذهب العملى أن يعرف عنه شيئاً ؛ بل إنهما هما وحدهما اللذان يفعلان ذلك ببراءة تامة[1]. والمصور هو وحده الذى له حق النظر فى كل الأشياء دون أن يكون عليه أى واجب للتقييم؛ فأمامه كما يقال تفقد الكلمات من نوع المعرفة أو الفعل قيمتها [2].

لذلك يتساءل فى نهاية القسم الأول عن العلم الخفى الذى يمتلكه الفنان؛ هذا البعد الذى بموجبه يريد فان جوخ Van Gogh أن يمضى إلى ما هو أبعد؛ يتساءل عن هذا الشئ الأساسى فى التصوير وربما فى كل الحضارة[3].

القسم الثانى:

المصور والإدراك الحسى للعالم

فى القسم الثانى تأتى الإجابة على تساؤل ميرلوبونتى فى أول عبارة وهى "إن المصور يحضر جسمه" كما يقول الشاعر الفرنسى بول فاليرى P.Valéry (١٨٧١-١٩٤٥)؛ فليس التصوير عملاً تقوم به ويمكن أن تقوم به الروح؛ ولكنه يتم بموجب عمل اليد والعين؛ فالمصور إذ يعير جسمه للعالم يحيل العالم إلى تصوير[4]، وبفضل الجسم -إذن- يتاح للمصور أن يدرك، وإذا كان الإنسان يعرف جسمه لا من حيث هو ممتد، وإنما من حيث هو حركة، أو من حيث هو امتداد يتحرك، فإن إدراك العالم عن طريق رؤية المصور تقتضى الإقرار بأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الرؤية والحركة .

يريد ميرلوبونتى أن يبين لنا أن من طبيعة الجسم أن يكون مدرِكاً ومدرَكاً فى الوقت ذاته؛ فاللغز ينحصر فى أن جسمى هو فى الوقت ذاته راءٍ، ومرئى؛ إن هذا الجسم الذى ينظر إلى الأشياء كلها يمكنه أيضاً أن ينظر إلى نفسه، وأن يتعرف

---

(١) ميرلوبونتى: العين والعقل، ص: ١٣ .

(٢) ميرلوبونتى : العين والعقل ، ص: ١٣ .

(٣) المرجع السابق، ص: ١٥ .

(٤) نفس المرجع، ص: ١٥ .

فيما يرى عندئذ على "الجانب الآخر" من قدرته الرائية؛ إنه يرى نفسه رائياً، ويلمس نفسه لمساً، فهو مرئى ومحسوس بالنسبة إلى نفسه، إنه ذات، لا عن طريق الشفافية مثل الفكر الذى لايفكر فى شئ أياً كان دون أن يتمثله، وأن يشيده، وأن يحوله إلى فكرة؛ وإنما ذات بواسطة الإختلاط والنرجسية وملازمة من يرى لما يراه، ومن يلمس لما يلمسه، ومن يحس للمحسوس -ذات إذن واقعة بين الأشياء لها وجه وظهر، لها ماض ومستقبل(١).

هذه المفارقة الأولى لن تكف عن إنتاج مفارقات أخرى؛ فجسمى المرئى والمتحرك، هو فى عداد الأشياء؛ إنه واحد منها، وهو يتشابك فى نسيج العالم وتماسكه هو تماسك شئ ما، ولكن بما أنه يرى ويتحرك، فهو يمسك بالأشياء فى دائرة حوله، وهى ملحقة به أو امتداد له، إنها مغروزة فى لحمه، وتكون جزءاً من تعريفه الكامل، والعالم مصنوع من نفس نسيج الجسم. هذه الأوضاع المقلوبة وهذه التناقضات هى أساليب مختلفة للقول بأن الرؤية تحصل أو تتحقق من وسط الأشياء، تتحقق هناك حيث يبدأ المرئى فى أن يرى، ويصبح مرئياً لنفسه، وبواسطة رؤية كل الأشياء تتحقق هناك حيث لا إنقسام بين الحاس والمحسوس، مثلما يختفى كل إنقسام بين ماء التبلور والبللور (٢).

بهذا الوصف الفينومينولوجى لوجودنا الجسمى فى العالم يأتى موقف ميرلوبونتى متميزاً بأصالته وجدته وثورته على التقليد الفلسفى الكلاسيكى ابتداءً من أفلاطون حتى كانط؛ فهذا التقليد الفلسفى الذى قدمته الفلسفة الأفلاطونية بما تقوم عليه من إتجاه فيثاغورثى يفصل فى الإنسان بين النفس والجسم ويميز بينهما قد بقى متصلاً يتجدد فى العالم اليونانى ثم العالم الأوروبى، وتمثل بصفة خاصة عند ديكارت ثم عند كانط؛ هذا التقليد لايقتصر على الإعلاء من شأن النفس والفكر، وإنما يمضى إلى إهمال الجسم، وإهمال الوجود العالمى؛ إنه يخرج الإنسان من العالم ومن ثمة يفقده وجوده، وهو بهذا ينتهى إلى إغتراب الإنسان عن العالم،

---

(١) ميرولوبونتى: العين والعقل، ص: ١٩ .

(٢) المرجع السابق، ص : ١٩ ، ٢٠ .

وإلى إغتراب العالم عن وجودنا الشخصى، وهنا كما يقول أ.د.حبيب الشارونى تأتى أصالة ميرلوبونتى وثورته على هذا التقليد الفلسفى لتثبت وحدتنا الوجودية والجسم، ووحدتنا الوجودية في العالم .

هذا الإثبات هو أساس الوصف الفينومينولوجى الذى يقدمه ميرلوبونتى للإدراك الحسي للعالم، وكذلك للعالم الذى ندركه والذى نعيش فيه وبه، وإذا كانت عظمة الإنسان تتجلى فى وجوده الجسمى فى العالم، فإن هناك لحظة يتلاشى فيها هذا الوجود الجسمى وتختفى فيها من ثمة هذه العظمة، هناك لحظة "الموت" وإنطفاء النار المشتعلة .

إن تفسير الجسم من حيث هو جسد؛ أى من حيث هو حى يقتضى هذا التقاطع بين الحاس والمحسوس، بحيث لايكفى لصنعه أو تفسيره أى عرض أو أى علة آلية، ولكن عرضاً من هذه الأعراض أو علة آلية بحتة هى التى تأتى فى لحظة ما وتفسر لنا الموت .

لقد ألمح ميرلوبونتى إلى ذلك وكشف عن هذا الفارق الجوهرى بين ما يصنع الجسم ومايقضى عليه. إن شعلة الحاس والمحسوس تضاء فيكون ثمة جسم إنسانى، وإن عرضاً آلياً خالصاً يجيئ فيهلك هذا الجسم. والسؤال هل يمكن الإبقاء على الشعلة؟

هنا يلاحظ أن ميرلوبونتى يلتقى مع جابرييل مارسيل G.Marcel (١٨٨٩-١٩٧٣) ويشترك معه فى التأثر البالغ بواقعة وفاة الأم؛ لقد ماتت أم جابرييل مارسيل وهو فى سن السابعة، وارتبطت فكرته عن "الحضور" بشعوره القوى بحضور أمه وارتباطها بوجوده الشخصى رغم موتها، وماتت أم ميرلوبونتى عام ١٩٥٣ وكانت هى حياته حسب تعبير سارتر؛ شعر أن طفولته السعيدة قد ماتت وأعاده ألم الفجيعة إليها يتأملها ليتبين أن الموت والميلاد هما الواقع العارض للإنسان. الإنسان يولد ويموت ولامفر من ذلك، هذا الظهور والإختفاء، الظهور فى عالم الرؤية، والاختفاء منه يسميه ميرلوبونتى "التاريخية الأولية" حيث يقول:

"فى هذه التاريخية الأولية يتعلم الفكر النشيط والمرتجل الخاص بالعلم كيف يكتسب ثقلاً فى إرتكازه على الأشياء ذاتها، وعلى نفسه ويصبح مرة أخرى فلسفة" . لقد وجد ميرلوبونتى فى الغياب قدرات واقعية أكثر مما فى الحضور، كان يريد أن يعيد الحياة لأمه، يعيد إلى إبتسامة الأم الراحلة، وإلى كلمات الأم حضورها وأبديتها، وكان سبيله فى ذلك أن يعمقها ويحولها إلى ذاتها عن طريق ابتساماتنا وكلماتنا. يقول ميرلوبونتى: "ينبغى أن تستيقظ مع جسمى الأجسام المشاركة أى (الآخرون) " .

إن للأموات وجوداً هو وجودنا، وأن لهم تقدمهم وهو تاريخنا؛ بذلك يجعل فيلسوفنا من نفسه حارساً لأمه كما كانت هى حارسه لطفولته؛ فنحن نقيم بحركة واحدة وجود الأموات عن طريق وجودنا، ووجودنا عن طريق وجود الأموات فى عالم إنسانى جامع .

هذه المبادلات التى تتحقق عند ميرلوبونتى بين الحضور والغياب، بين الظهور والاختفاء، وبين الوجود واللاوجود، وبين المرئى واللامرئى، قد أتاحت له أن يعرض لمشكلات التصوير .

فالأشياء فى العالم بلونها وشكلها وأبعادها توقظ فى جسم المصور معادلاً داخلياً هو بمثابة صيغة جسدية لحضورها .

القسم الثالث :

معارضة ميرلوبونتى للثنائية الديكارتية

من المعروف أن ميرلوبونتى يتخذ موقفاً معارضاً للفلسفة العقلية بصفة عامة ولفلسفة ديكارت بصفة خاصة، وقد أكد هذه المعارضة فى معظم كتبه؛ ففى "فينومينولوجيا الإدراك الحسى" نراه ينتقد بشدة الكوجيتو الديكارتى "أنا أفكر إذن أنا موجود"، لأن العودة مع ديكارت من الأشياء إلى فكر الأشياء تعنى تحويل التجربة إلى مجموعة من الأحداث النفسانية التى لاتكون "الأنا" فيها سوى الإسم المشترك أو السبب العرضى؛ ولكن عندها لانرى كيف يستطيع وجودى أن يكون

أكثر يقيناً من وجود أى شئ (١).

كما يهاجم فى كتابه "المرئى واللامرئى" Le Visible et L'invisible الثنائية التى أقامها ديكارت بين النفس والجسم حيث يقول "إن الديكارتية قد ألهمت عِلْماً للجسد الإنسانى يفككه ضمن تشابك عمليات موضوعية، وهذا العلم يواصل عن طريق الإحساس إطالة ذلك التحليل النفسى... لذلك فإن هذه المثالية يجب تحطيمها من أجل تصحيح التحليل الديكارتى، ولوضع حد لموقف الأزمة التى تعيشها معرفتنا عندما نتصور أنها ترتكز على فلسفة تفجرها خطواتها الخاصة"(٢).

وفى القسم الثالث من "العين والعقل" يعارض ميرلوبونتى نظرية ديكارت التى عرضها فى كتابه "إنكسار الضوء" La Dioptrique، فى التصوير والنقش وفى الرؤية .

فبموجب فلسفة ديكارت نعرف أن "الأنا" هو جوهر مفكر، فالكوجيتو الديكارتى "أنا أفكر إذن أنا موجود"، يعنى أنى موجود من حيث أنى جوهر مفكر.. أما اللوحة فهى مجرد إمتداد فى المكان، ونحن نعلم أن ديكارت قد فصل فصلاً حاسماً بين الأنا أفكر أى الروح أو الجوهر المفكر، وبين الإمتداد الخارجى؛ فعندما تكلم ديكارت عن الصورة إتخذ من الرسم نموذجاً لها، وقوة الرسم تعتمد عنده على العلاقة بين الرسم وبين المكان فى ذاته كما يعرفنا بهذا المكان الإسقاط المنظورى .

فعند ديكارت لانستطيع أن نصور سوى أشياء موجودة، وأن وجودها هو أن تكون ممتدة فى المكان، وأن الرسم عند ديكارت يجعل التصوير ممكناً لأنه يجعل تَمثُّل الإمتداد ممكناً بالإسقاط الذى كانت ستخطه فيها، وتخطه فيها فى الإدراك

(1) Merleau- Ponty: "Phénoménologie de la Perception", Gallimard, Paris 1945. P.425 .

(٢) موريس ميرلوبونتى: "المرئى واللامرئى"، ترجمة د.سعاد محمد خضر، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٧ ، ص: ٣٦ .

الحسي الشائع، وتجعلنا نرى فى غياب الموضوع الحقيقى، كما نرى الموضوع الحقيقى فى الحياة، وبصفة خاصة تجعلنا نرى المكان هناك حيث لايوجد مكان[1].

فميرلوبونتي يأخذ على ديكارت أنه كما فصل بين الأنا من ناحية وبين الإمتداد الخارجى من ناحية أخرى، أقامت فلسفته كذلك فصلاً حاسماً بين الأنا الذى هو نفس مفكرة، وبين الجسم الإنسانى الذى هو أيضاً مجرد إمتداد فى المكان.

ففى فلسفة ديكارت ثنائية تفصل أولاً بين النفس والجسم، وتفصل ثانياً بين الأنا والعالم الخارجى، وفى نطاق هذه الفواصل يمكن أن نقول إن الرؤية عند ديكارت تعنى أن النفس التى هى جوهر قائم بذاته ترى الامتداد المكانى الخارجى الذى هو أيضاً قائم بذاته فكيف تتم هذه الرؤية مع هذه الفواصل، ورغم هذه الفواصل؟

ليس هناك أى إنتقال لأى شئ مادى من الموضوع المرئى إلى العين الرائية، تماماً مثلما لايوجد أى إنتقال لأى شئ مادى عبر عصا الأعمى الذى يشعر بالأجسام أمامه ويميز مواضعها حين يتحسس طريقه بهذه العصا. وبغض النظر عن مسار الإنطباعات الحسية عبر الأعصاب إلى الدماغ؛ فإن الذى يرى ويشعر فى نهاية الأمر هو عند ديكارت النفس وليس الجسم؛ فالصور التى تنطبع فى قاع العين والتى تنقل إلى المخ ليست هى الشئ المرئى؛ إنها تختلف بالضرورة عن الموضوعات مثلما تختلف الكلمات والإشارات عن الأشياء التى تشير إليها .

يتضح لنا من عرض النظرية الديكارتية فى الرؤية أنها النظرية التى يستلهمها ميرلوبونتى لينتقل من فكرة الرؤية إلى الرؤية بالفعل .

فالكوجيتو الديكارتى رغم أنه البداية الحقة فى الفلسفة؛ إلا أنه كما يرى ميرلوبونتى يعطينا نصف الحقيقة، يعطينا فقط الرؤية التى هى مجرد تفكير وتأمل عقلى، ولكنه لايعطينا الرؤية التى تنسحق فى جسدها، وقد عرف ميرلوبونتى

---

(١) موريس ميرولوبونتى: العين والعقل، ترجمة: د.حبيب الشارونى، ص: ٤٣ .

التعديل الذى قام به مالبرانش Malbranche (١٦٣٨-١٧١٥) للرؤية الديكارتية، لاسيما حين بحث من أجل تفسير الأحكام الطبيعية عن شئ غير الحس وتركيبات الأحاسيس تحت تأثير العادة، حين بحث عن نسق لصيانة الحياة ينبثق من تفكير يجسد العالم والعلاقة بين الذوات الإنسانية بتجسده رغم لانهائيته.

فميرلوبونتى كما يقول أ.د. حبيب الشارونى يستلهم أساساً ديكارت ومالبرانش، ولكنه ينتهى إلى غير ما انتهى إليه كل من ديكارت ومالبرانش؛ إنه يأخذ على ديكارت إقتصاره على إعتبار الكيفيات الأولية فحسب، وبالتالى إعتماده على العلاقة بين الرائى وبين المكان فى ذاته، ذلك الذى نعرفه عن طريق الإسقاط المنظورى، والإسقاط المنظورى هو إسقاط مسطح لايؤدى دائماً إلى الإهتداء إلى الشكل الحقيقى للأشياء، ولاينبغى بالتالى أن يكون هو القانون الأساسى للتصوير، وإذا كان ديكارت قد حرر المكان حين جعل الفكر يحلق فوقه دون أى وجهة نظر، فإن الخطأ الذى وقع فيه هو أنه قد أقامه فى موجود إيجابى، كأنه شبكة من العلاقات بين الموضوعات التى يراها شخص ثالث شاهد على رؤيتى .

القسم الرابع :

العلاقة بين الرائى والمرئى ليست بصرية فقط

يعود ميرلوبونتى فى القسم الرابع من "العين والعقل" إلى تلك العلاقة التى رأيناها بين الرائى والمرئى ليبين أنها ليست علاقة بصرية فحسب، وأن مشكلة البحث عن العمق تتجدد مع المصور وتتسع لتشمل المكان واللون كذلك. فبعد أربعة قرون من الحلول التى قدمها عصر النهضة، وبعد ثلاثة قرون من ديكارت يبقى العمق شيئاً جديداً، وهو يتطلب أن نبحث عنه لا "مرة واحدة فى الحياة" وإنما طيلة الحياة[1]، وبموجب اللون نقترب أكثر من قلب الأشياء، لا اللون من حيث هو غلاف للأشياء، وإنما من حيث هو يتجاوز المكان ليصبح أشبه

(١) ميرلوبونتى: العين والعقل، ص: ٦٤ .

بالمستويات الشفافة التى تتطابق وتتقدم وتتراجع. وكما يقول "بول سيزان" (١٨٣٩-١٩٠٦) فإن اللون هو الموضع الذى يلتقى فيه دماغنا والكون[١].

إن اللون مثل العمق والمكان هو إحياء داخلى؛ هو المصور ذاته يولد فى اللوحة ويشع منها، هكذا تبدو الألوان فى اللوحة صادرة من قاع أصلى لتنتشر على الواجهة؛ فهى كالماء يسرى فى عروق الشجر ويبعث فيها حياتها. وإذا كان التصوير الحديث قد اعتبر الغلاف الخارجى أمراً ثانوياً مشتقاً، وحطم الخط الذى يحيط بالأشياء، فإنه قد كشف عن خط آخر ألمح إليه كل من "رافيسون" و"برجسون" خط معين متعرج هو بمثابة المحور المولد للشئ، خط لايقلد المرئى، وليس هو نفسه مرئياً، وإنما يجعل الشئ مرئياً .

القسم الخامس :

التصوير إبداع أبدى

ينتهى ميرلوبونتى فى القسم الخامس والأخير ليبين لنا أن تاريخ التصوير ليس تطوراً مستقيماً يمضى من الخطأ إلى الصواب، وإنما هو تاريخ يسير بطريق الدورات؛ فليس ثمة ما يمنع المصور من العودة إلى رمز سبق أن استبعده، وليس هناك تصوير كلى أو تام، كما أنه ليس لأى صورة أن تنجز التصوير كله. "وحتى لو دام العالم ملايين أخرى من السنين، فإنه بالنسبة للمصورين، إذا بقى لهم، سيظل عليهم أن يرسموه ثانية، وسينتهى دون أن يكون قد تم"[٢] .

فأشكال التصوير هى فى ذلك مثل أشكال الأدب والفلسفة إبداع متصل؛ إبداع أبدى لايتوقف ولاينتهى .

موقف سارتر من كتاب "العين والعقل" :

فى دراسة رائعة وضعها سارتر عن ميرلوبونتى بعد وفاته، وضمنها الجزء

---

(١) المرجع السابق، ص: ٦٧ .

(٢) ميرلوبونتى: العين والعقل ، ص: ٩٠

الخامس من كتابه "مواقف" (*) Situations .

يقول سارتر: "حتى أفهم ميرلوبونتى كان لابد أن أنتظر نشر دراسته الأخيرة "العين والعقل"؛ لقد كان من المفروض فى هذه المحاضرة الطويلة، على ما أتصور أن تكون جزءاً من الكتاب الذى كان يكتبه (يقصد كتاب الإشارات)؛ إنه على كل الأحوال يحيلنا إليه، ويرجعنا باستمرار إلى فكرة على وشك أن تقال وتظل مع ذلك غير ملفوظة" .

إن ميرلوبونتى، الذى بات معادياً للمذهب العقلى، أكثر من أى وقت سبق يستجوب الرسم وفكرة اليدوى الوحشى: إنه يحاول أن يلتقط فى اللوحات معنى الرسم. وبهذه المناسبة، كشفت له الطبيعة عن أسمالها. فقد قال لنا: "ذلك الجبل الرابض بعيداً، كيف يعلن عن نفسه، بواسطة إشارات متقطعة، أحياناً متناوبة، وخيالات رقيقة متخلخلة، وظلال متماوجة، وهذا الغبار يهزل بإنعدام صلابته، لكن عيننا هى على وجه التحديد "عداد الكينونة"، ولسوف تسبب، بمعونة هذه الإشارات الهوائية، إنهيار أثقل كتلة أرضة. إن النظر ما عاد يكتفى "بلمح الكينونة عبر تحرك الزمن"؛ فلكأن مهمته أن يظهر للوجود وحدتها الغائبة دوماً بدءاً من المتعدد" .

قد يقال: "أليست هذه الوحدة كائنة إذن؟ إنها كائنة وليست موجودة كالثوب الميت المتسلط على الأسمال كوردة "ما لارميه" الغائبة عن كل باقة" إن الكينونة موجودة بنا نحن الكائنين بها، وهذا كله بالطبع لامعنى له بدون الآخر. هكذا يفهم ميرلوبونتى تأكيد هوسرل "الصعب": "إن الوعى المتعالى هو ذاتية متبادلة". إنه يعتقد أنه ما من إنسان يمكنه أن يرى أنه مرئى فى الوقت نفسه: كيف لنا أن نلتقط ما هو كائن إن لم نكن كائنين ؟

ومن جديد يؤكد أنه حتى نفكر فلابد أن نوجد، إن الشئ الذى يؤسسه كل

(*) انظر: جان بول سارتر: "مواقف"، الجزء الخامس "المادية والثورة" ، ترجمة عبد الفتاح الديدى، وجورج طرابيشى ، دار الآداب بيروت، ١٩٦٦ ، ص: ٢٢١: ٢٢٤ .

فرد من خلال الجميع، الشئ الذى هو واحد دوماً، وإن كان منحرفاً إنحرافاً لاحدود له، يرجع كلامنا عن طريق الجميع إلى بنياننا الأنطولوجى. إن البحر، وكل حطام عندما يعوم يكون عديداً كالأمواج. ومطلقاً مثلها وعن طريقها، والرسام هو الصانع صاحب الامتياز، وخير شاهد على هذا التبادل المتوسط؛ إنها حركة دائرية أخرى لكنها أعمق من غيرها لأنها تمس "متاهة التجسد".(١) فالطبيعة تتحول إلى جسد عن طريق جسدى؛ لكن إذا كان الرسم ممكناً بالمقابل، فإن رابطة الكينونة التى يلمحها الرسام فى الشئ، ويثبتها على قماش اللوحة لابد أن تشير فى أعماق ذاته إلى "إلتواءات" وجوده .

"إن اللوحة" لاتتطابق مع أى شئ كان بين الأشياء التجريبية ، إلابشرط أن تكون لوحة تشخيصية ذاتية؛ إنها ليست منظراً للأشياء إلا بصفتها منظراً للاشئ.. يظهر كيف أن الأشياء تجعل من نفسها أشياء، والعالم يجعل من نفسه عالماً"، وهذا على وجه التحديد ما يعطى" عمل الرسام صفة العجالة الملحة التى تتجاوز كل عجالة أخرى"؛ فالرسام يقدم للآخرين كينونة الداخل، جسده، جسدهم عن طريق تصوير كينونة الخارج، ولانكون وفيناه حقه إذا قلنا "يقدم"؛ فالثقافة كما يقول ميرلوبونتى هى "إرتقاء"، وعلى هذا فإن وظيفة الفنان المقدسة هى أن يؤسس الوجود بين البشر، وهذا يعنى أن يتجاوز "غطاء الوجود الخام الذى يجهله رجل العلم" نحو ذلك الوجود السامى الذى هو المعنى للفنان (٢).

فالتعبير كما يقول هو "جوهر الجسم"، وهل هناك ما يعبر عنه غير الجسم؟ إننا لانقوم بحركة واحدة من غير أن نبعثه، ونؤسسه، ونقدمه . و"التاريخية الأولية" هى ولادتنا على الموت ؛ هى إنبثاق الأعماق الذى يصبح الحدث عن طريقه إنساناً، ويظهر كينونته بتسميته الأشياء، وهذا هو أيضاً تاريخ الجماعة من خلال أعمق جذرية فيها: "أى اسم غير التاريخ نسمى به هذا الوسط الذى يفتح فيه على حين غرة شكل مثقل بالإحتمالية دورة من دورات المستقبل، ويفرض عليها

(١) جان بول سارتر: "مواقف الجزء الخامس" المادية والثورة"، ص: ٢٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص: ٢٢٣ .

سلطته كما لو أنها سابقة الوجود" .

هذه هى فى البدء أفكاره النهائية: وقد قلت إن فلسفته الأخيرة فى العين والعقل "المثقلة بالاحتمالية" قد بدأت فى نظرى باكتشاف قلبى، فمقابل الحداد والغياب يتكشف هو بدوره أن " "عداد الوجود" هو نفسه، ولقد بقيت له حفنة من الذكريات والذخائر؛ لكن نظرنا لايملك حتى هذه الحفنة ليميز الوجود من الجبل: من رثاث الذاكرة، سينتشل القلب وجود الأموات، ومن الحدث الذى قتلهم سيحقق بعثهم، وليس المطلوب أن تعاد إلى الإبتسامة الراحلة وإلى الكلمات أبديتها فحسب، فإحياؤها إنما يعنى أن نعمقها، أن نحولها إلى ذاتها كل يوم بواسطة كلماتنا وابتساماتنا إلى ما لانهاية. إن للأموات تقدمهم وهو تاريخنا." وهكذا جعل ميرلوبونتى من نفسه حارساً لأمه، كما كانت حارسة لطفولته[1].

لقد أراد هو الذى ولد منها، أن يكون الموت بعثاً لها، ولهذا السبب وجد فى الغياب قدرات واقعية أكثر مما فى الحضور .

إن "العين والعقل" يشتمل على استشباد مثير للفضول: إن "ماريفو" فى روايته "ماريان" التى يتأمل فيها بقوة الأهواء وعظمتها ، يمدح البشر الذين يؤثرون أن تؤخذ منهم حياتهم، على أن ينكروا وجودهم .

وأما الذى أعجب ميرلوبونتى فى هذه السطور القليلة هو أنها تكشف عن رابطة غير قابلة للتدمير تحت شفافية تلك الساقية الضحلة العمق، أى الحياة؛ لكن لايأخذنا الظن بأنه قد ارتد إلى الجوهر الديكارتى: فهو ما كاد يغلق الهلالين، ويعاود الكتابة لحسابه الخاص، حتى تبددت الرابطة شرراً متقطعاً، وأصبحت من جديد تلك الكينونة الممزقة التى علينا أن نكونها، والتى قد لاتكون غير أمر فوضوى، وإنتحار قادر أحياناً على تركيبها أكثر مما يقدر إنتصار حى؛ إننا سنؤسس بحركة واحدة، مادامت هذه قاعدتنا :

"وجود الأموات عن طريق وجودنا، ووجودنا عن طريق وجود الأموات

---

(١) المرجع السابق، ص: ٢٢٣ .

فى الجامعة الإنسانية ."

تلك كانت فلسفة ميرلوبونتى كما أوردها "العين والعقل"، والتى ستكون دعامة قوية لنا ونحن نتذكر فقيد الفلسفة أستاذنا الدكتور حبيب الشارونى فى أن نؤسس عن طريق وجودنا ، نحن الأحياء، وجود هذا المفكر النبيل القابع هناك فى جوف الأبدية .

محمد خضر

رقم الإيداع : ١٤٨٣٥/ ٢٠٠٣
الترقيم الدولى : 2 -396 -327 -977

تم بحمد الله

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية


Bibliotheca Alexandrina
1236460